كتاب الهلال

سلسلة ثقافية شهرية

تاريخ الفكر المصرى الحديث

الفكر السياسى والاجتماعى

دكتور لويس عوض



كتاب الهلال

KITAB AL-HILAL

سلسلة شهرية تصدر عن « دار الهلال »

رئيس مجلس الإدارة : أحمد بهاء الدين

٢١٧ - محرم ١٣٨٩ - ابريل ١٩٦٩

No. 217 - Avril 1969

مركز الادارة

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب

التليفون : ٢٠٦١٠ (عشرة خطوط)

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوى : (١٢عددا) فى الجمهورية العربية المتحدة وبلاد اتحادى البريد العربى والافريقى ١٠٠ قرش صاغ - فى سائر انحاء العالم ٥ر٥ دولارات امريكية أو ٤٠ شلنا - والقيمة تسدد مقدما لقسم الاشتراكات بدار الهلال : فى الجمهورية العربية المتحدة والسودان بحوالة بريدية . فى الخارج بتحويل أو بشيك مصرفى قابل للصرف فى (ج.ع.م) - والاسعار الموضحة اعلاه بالبريد العادى - وتضاف رسوم البريد الجوى والمسجل عند الطلب على الاسعار المحددة ..

كتاب الهلال



سلسلة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع

الغلاف بريشــــة
الفنان حلمى التونى

دكتور لويس عوض

تاريخ الفكر المصري الحديث

الفكر السياسي والاجتماعي

(٢)

دار الهلال

الطبعة الثالثة

الباب الأول

عبد الرحمن الجبرتي

١ ــ عبد الرحمن الجبرتى

منذ ان دخلنا امتحان ٥ يونيو بدأ عديد من الكتاب فى استقصاء الاسباب والنتائج . وفى اعتقادى أن من أهم ما كتب فى باب التفتيش فى أعماق النفس ، دعوة بعض الكتاب الى اعادة النظر فى وضعنا الحضارى والى اقامة كياننا بمقومات الدولة الحديثة ، وقد كان جوهر رأيهم ان سر ضعفنا هو عدم استكمالنا لادوات الحياة الحديثة .. فليس منا من يجهل أن مصر لم تخرج من ظلمات العصور الوسطى التى نشرتها الامبراطورية العثمانية فى كل ما ملكت من الامصار ، الا منذ مائة وسبعين عاما ، حين دخلت مصر لاول مرة فى علاقات مباشرة مع اوربا . وهى فترة وجيزة فى تاريخ الشعوب والحضارات . فاوربا نفسها قد بدأت عصر نهضتها نحو عام ١٥٠٠ ، أى منذ نحو خمسة قرون ،واذا كانت حضارتها قد تجاوزتنا نضجا فما ذلك الا لانها سبقتنا الى بناء الدولة الحديثة بنحو خمسمائة عام ..

وهذه محاولة متواضعة لرصد تاريخ الفكر المصرى الحديث ومكوناته .. متى احتكت مصر بأوربا ؟ وكيف احتكت ؟ وما اثر هذا الاحتكاك فى حياتنا ؟ ان من يريد ان يدعم بناء الدولة الحديثة فى مصر لا مناص له من استقصاء مقوماتها فى تاريخنا ليعرف اى شوط قطعنا

فيعرف ما بقى امامنا لبلوغ الهدف . ولنبدأ حديثنا بالعلم الحديث وفتوحاته . ومن خلال مفكرينا وكتابنا عبر القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين ندرس كيف عرف المصريون لاول مرة بالعلوم الوضعية والتكنولوجيا وكيف استجابوا لهابعد ان كانوا لايعرفون الا الروحانيات .. وهذا هو شيخ المؤرخين ، عبد الرحمن الجبرتى ، منه نتعلم شيئا كثيرا

كانوا ثلاثة من جيل واحد ، هم عبد الرحمن الجبرتى وحسن العطار واسماعيل الخشاب،قدر لهم ان يجاوروا وان يتجاوروا فى الازهر فى ذلك العصر الفريب العجيب الرهيب عصر الثورة الفرنسية ، وان يعاصروا مجىء نابليون بونابرت الى مصر ، وان يتقلدوا ارفع المناصب فى تلك الفترة الحرجة من تاريخ مصر والشرق العربى جميعا ، فالاول عين وزيرا فى عهد عبد الله مينو ، او عضوا فى الديوان كما كان يسمى فى ذلك العهد . والثانى عين شيخا للازهر فيما تلا ذلك من سنوات . والثالث كان سكرتيرا لمجلس الوزراء فى عهد الحملة الفرنسية أيام ولاية عبد الله مينو . ولكن قدر لهم فوق كل شىء ان تقترن اسماؤهم بوصفهم واضعى اسس الفكر المصرى الحديث ، والممهدين الحقيقيين لانتقال العقل المصرى من ظلام العصور الوسطى الى نور العصر الحديث، الجبرتى بتاريخه العظيم « عجائب الاثار فى التراجم والاخبار » والعطار والخشاب بدعوتهما الى ضرورة الاخذ بالعلوم العقلية والوضعية حيث كان يكتفى بالعلوم النقلية وبعلوم الدين . باختصار كان هؤلاء الثلاثة هم أول من وضعوا اساس الفكر الانسانى والعلوم الانسانية فى مصر والعالم العربى ، وعلموا المصريين والعرب عامة ان

الدنيا ليست مجرد معبر للآخرة لان للانسان قيمة فى ذاته . وان من اهمل شئون دنياه اهمل فى ابتغاء آخرته ايضا ، وان العلم والفن والفكر هى سبل الانسان لتصحيح دينه ولتصفية معتقداته الدينية من الخرافات ومن كل ما يشل فيه قدراته الخلاقة . وقد آلت اليهم قيادة المثقفين فى ذلك العصر الغريب العجيب الرهيب، فقادوهم الى بناء الدولة الحديثة وكانوا بمثابة التمهيد العظيم لظهور ذلك العبقرى العظيم رفاعة الطهطاوى ، ابى الفكر المصرى الحديث . ولقد كانت مهمتهم اشق من مهمته لان الروادير تادون المجاهل اما البناة فينشئون فى ارض واضحة الانقاض

ولد عبد الرحمن الجبرتى عام ١٧٥٤ وتوفى عام ١٨٢٥ ، فهو قد عاش اذن واحدا وسبعين عاما عاصر خلالها عصر الترك والمماليك ثم عصر الحملة الفرنسية على مصر ثم عصر محمد على ، وكان له موقف معروف من كل عصر من هذه العصور . اما تنديده بعصر الترك والمماليك فتفيض به كل صفحة من صفحات تاريخه « عجائب الاثار » ، واما رأيه فى الحكم الفرنسى وفى الحضارة الفرنسية فقد اختلط فيه السلب والايجاب بسبب موضوعيته واستقلاله فى الرأى عن عواطف الغوغاء وعن ترهيب الحكام وترغيبهم ، حتى وصفه الفرنسيون بانه شيخ متعصب ووصفه ابناء جنسه بانه نصير الفرنسيين ـ واما موقفه من محمد على باشا فقد كان واضحا وقاطعا . كان يعتقد ويجاهر بالقول والقلم منذ ولاية محمد على ١٨٠٥ حتى وفاته هو فى ١٨٢٥ ان محمد على مجرد مغتصب لحكم مصر من امرائها الشرعيين وهم المماليك المصريون ، وان عهده رغم كل ما

كان فيه من انشاءات واصلاحات كان عهدا يقوم على الظلم والجور حتى لقد قيل ان محمد على ارسل اليه من قتله عام ١٨٢٢ ، وهى رواية غير ثابتة . وليس معنى هذا أن الجبرتى كان يناصر المماليك فتنديده بمفاسدهم يتفجر فى كل صفحة من صفحات تاريخه ، وقد حملهم مسئولية دخول الفرنسيين مصر فى مقدمة كتابه « مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس » حيث يقول ان الدولة « استنامت الى المماليك اتكالا على شجاعتهم فخربوا الثغور وشادوا القصور » اى ان المماليك خربوا البلد ، فى سبيل حياة البذخ والملذات التى كانوا يحيونها، كما حملهم هذه المسئولية لتحرشهم بتجارة فرنسا وتجارها ولاسيما فى ثغور مصر ، لحساب الانجليز

وقد ظلت اعمال الجبرتى مصادرة ومحظورا طبعها وتداولها طوال عصر محمد علي واخلافه حتى رفع عنها الحظر فى عهد الخديو توفيق ، حين نشر الجزءان الثالث والرابع من « عجائب الاثار » ثم نشر الجزءان الاول والثانى فى عهد الخديو عباس حلمى . وقد ظهرت ترجمة فرنسية كاملة لهذا الكتاب العظيم ، نشرت فى تسعة اجزاء بين ١٨٨٨ و ١٨٩٦ وهى بقلم شفيق منصور بك «يكن» وعبد العزيز كحيل بك وجبرائيل نتولا كحيل بك واسكندر عمون افندى . وفى مقدمة هذه الترجمة الفرنسية ان الجبرتى خنق فى طريق شبرا فى ١٨ يونيو ١٨٢٢ وهو عائد من قصر محمد على ، ارسل اليه محمد على من خنقه وربطه بحبل الى رجل حماره .. وربما كان هذا الكلام ترديدا لاشاعة قديمة مختلقة سرت عند موت خليل بن الجبرتى بأن محمد بك الدفتردار صهر محمد على اغرى بعض الاشقياء بالجبرتى نفسه

بعد ان اطلع على اجزاء من تاريخه واستأذن محمد على في الفتك به ، ولما لم يظفر بالوالد فتك بالولد . وفي رواية أن قاتل خليل الجبرتي هو سليمان أغا السلحدار . وأيا كان الامر ففي مدونات القرن التاسع عشر ما يشير الى ان القتيل هو خليل الجبرتى وليس عبدالرحمن الجبرتى .. فالكساندر كردان وهو مترجم القنصلية الفرنسية الذى ترجم الى لغته « مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس » ونشره فصولا فى الجريدة الاسيوية « مارس ١٨٣٤ ويوليو وديسمبر ١٨٣٧ ثم نشره كاملا فى كتاب عام ١٨٣٨ بعد وفاة الجبرتى بثلاث عشرة سنة ، يذكر فى مقدمته ان احد ابناء الجبرتى كان يعمل لدى محمد على باشا وان بعض القتلة هاجموه وفتكوا به فى ١٨٢٣ وهو فى طريقه من شبرا الى القاهرة » وان الجبرتى نفسه بكاه حتى فقد بصره ولم يعش بعده طويلا

وفي الرحالة الايطالى ج.ب. بروكى أنه زار الجبرتى فى ديسمبر ١٨٢٢ بداره فى بولاق. فوجده اعمى قابعا فى داره . وهذا جعل قصة عمى الجبرتى سابقة على موت ولده خليل . وفي لين أن الجبرتى مات فى ١٨٢٥أو١٨٢٦ « بعد وصولى الى القاهرة بفترة وجيزة » . وايا كان القول فان الكلمة الاخيرة فى موت الجبرتى او مقتله لم تكتب بعد لتقلب أهواء السياسة على تاريخ البلاد طوال عهد اسرة محمد على التى حكمت مصر نحو قرن ونصف قرن . اما تاريخ الجبرتى ، فهناك ما يثبت انه كان معروفا او متداولا ولو فى اجزاء منه » فى عهد محمد على نفسه

ولد عبد الرحمن الجبرتى لاسرة جدها الأعلى لأبيه رجل حبشي الاصل اسمه زين الدين عبدالرحمن الجبرتى من بلدة جبرت فى بلاد الحبشة ينسب نفسه الى

مسلم بن عقيل بن ابى طالب وقد نزح زين الدين الجبرتى هذا الى مصر نحو عام ١٦٠٠ بعد ان اقام فى مكة زمنا وجاور فيها ، ودخل الازهر وتولى مشيخة رواق الجبرتية ثم اعقبه فى مشيخة هذا الرواق ولده شمس الدين الجبرتى الذى انجب نور الدين الجبرتى والد حسن الجبرتى الذى كان مفتى المسلمين وانجب برهان الدين الجبرتى ، وهو ابو حسن الجبرتى والد المؤرخ عبد الرحمن الجبرتى ، كل هذه الانساب قصها الشيخ حسن الجبرتى على ولده عبد الرحمن وقص معها كثيرا من اخبار هذه الاسرة المجاورة العارفة باصول الدين ، ومن بين افرادها من نسبت اليه كرامات الواصلين . ومع هذه الانساب كان حسن الجبرتى يروى على ولده الصبى عبد الرحمن الجبرتى سير من عرفهم من علماء الازهر او من المماليك والكشاف وغيرهم من رجالات الدولة ورجالها

وكان حسن الجبرتى من ثراة الازهريين اختلطت فيه شخصية العالم بشخصية رجل الاعمال . فكان يملك ثلاثة مساكن فى القاهرة احدها فى الصنادقية المتاخمة الازهر والاخر فى بولاق والثالث فى الساحل يطل على شاطىء النيل . وكانت له فى كل بيت زوجة واولاد ومماليك وعبيد وجوار ، وقد انجب فى حياته نحو اربعين ولدا وبنتا ماتوا جميعا فيما خلا عبد الرحمن، وهو ابن جارية بيضاء عرضت عليه فاشترتها بمالها من الحجاز زوجته بنت رمضان شلبى المعروف بالخشاب حين خرجت للحج مع زوجها ، وجاءت بها الى مصر حيث اعتقتها وزوجتها من زوجها . وقد ماتت الزوجة والجارية فى يوم واحد . كذلك كانت لحسن الجبرتى اطيان ونظارات على اطيان فى ابيار بالقرب من كفر الزيات وفى

غير ابيار . وكان فى الوقت نفسه أستاذا فى الازهر يعلم الفقه والعلوم الحكمية والرياضية . وكان من تلاميذه المعروفين الشيخ محمد اسماعيل النفراوى والشيخ عبد الرحمن العريشى ، شيخ رواق الشوام الذى غدا فيما بعد شيخا للازهر ، والشيخ محمود الكردى والشيخ عبد الرحمن البشبيشى والشيخ محمد الفرماوى والشيخ محمد الصبان والشيخ موسى الجناجى والشيخ محمد عبد ربه العزيزى والشيخ الهلباوى ، وهم جيل اوسط من العلماء درس الفتى عبد الرحمن الجبرتى على نفر منهم حين جاور فى الازهر بعد ان اتم تعليمه الاول فى مدرسة او كتاب السنانية وهى على ناصية الصنادقية .. وفى الازهر الحق حسن الجبرتى ابنه عبد الرحمن برواق الشوام ليدرس على الشيخ العريشى مذهب الحنفية .. غير هذا نعرف عن حسن الجبرتى أن ثروته فى الصنادقية والفورية ومرجوش جاءته عن طريق جدته لابيه ، وهى مريم بنت محمد المنزلاوى ، ومن زوجته بنت اغاباش حاكم الطور والسويس ، وان ثروته فى بولاق والساحل وغيرهما جاءته من زوجته الاخرى بنت رمضان شلبى المعروف بالخشاب . كذلك نعرف عنه انه كان مهتما بالعلوم الوضعية والهندسية ، فقد كانت فى داره بالصنادقية الى جانب مكتبة فى علوم اللغة والدين بعض الاجهزة الهندسية كالاسطرلاب وبعض أدوات الصناعة ، وانه كان مهتما بضبط الموازين والف فى ذلك كتابا اسمه « العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين » ، وانه كان يرشد السباكين والحدادين وقبانى القاهرة الى ماينبغى عمله لضبط الموازين ، ولم يكن فى ذلك مفوضا من احد وانما على نفقته الخاصة . كذلك الف الشيخ حسن الجبرتى

« الدر المختار » و « شرح لقطة العجلان » و « حاشية على شرح الاربعين النووية للشبشيرى »

فى هذا الجو الدينى والعلمى نشـــأ عبد الرحمن الجبرتى . نشأ بين علماء الازهر الذين خالطهم فى الازهر او فى بيته وسمع باخبارهم جيلا بعد جيل من ابيه وبين المماليك والكشاف والخشداشية والسناجق ، أو عـلى الاصح بين اشباحهم واخبارهم لكثرة ما كان ابوه يـروى عليه من اثارهم . فوجد عبد الرحمن الجبرتى نفســه وهو بعد فى سن العاشرة ، سن التمييز كما يقول ، بين عالمين هائلين متجاورين ٪ احدهما قوامه العلـم والدين وابطاله مشايخ لا حصر لهم كالزرقانى والملوى والشربينى والصعيدى والدردير والعـدوى والحفنى والادكاوى والدمنهورى الخ ، بعضهم عاشت ذكراه وبعضهم انطوى فى غبار الزمان ، والآخر قوامه السـياسة والحـرب والدسيسة والمال والدم المهراق ، وابطاله المماليـك ومن يلوذ بهم من محمد بك جركس الى اسـماعيل ايواظ الى ذى الفقار فنصوه الى عثمان كتخـدا الى محمـد قطامش الى عثمان بك ذى الفقار الى ابراهيم كتخدا بك ورضوان الجلفى بك الى على بك الكبـير ومحمد بك أبى الدهب الى اسماعيل بك بارم ديله الى يوسف بك القرد الى أبو مناخير فضة ، وكل أولئك الفرسان الاجلاب الظلمة الذين تكونت منهم الطبقة الحاكمة فى مصر فى ظل الامبراطورية العثمانية وشـاءت فطرة هـذا الشـعب العظيم المغلوب على أمره أن تسخر منهم بأمثال هذه الالقاب المضحكة عبساها أن تجـد فى هذه السخرية بعض العـزاء . وقد كان واضحا كل الوضوح أنه كان يتحرك فى عالمين منفصلين كل الانفصال كما تدل على ذلك اسماؤهم وأعمـالهم : عالم من المثقفين المصريين المباهين باصلابهم الريفية ولو كانوا من أهل الحضر ،

وعالم من الفرسان الاعاجم الاتراك والشراكسة والقوقازيين والاكراد الخ .. ممن انبتت وشائجهم بهذه الارض الطيبة غيرما كانوا ينهبونه من خيراتها بالسيف وبالقانون وباسم السلطان خليفة المسلمين فى استانبول

وقبل ان يموت الشيخ حسن الجبرتى زوج ابنه عبد الرحمن ، وهو بعد غلام لم يتجاوز الرابعة عشرة ، ولكن عبد الرحمن الجبرتى لا يذكر لنا شيئا عن زوجته الاولى هذه غير أن الشيخ عبد الله الادكاوى هنأ أباه بهذا الزواج فى بيت سخيف من شعر هذه الفترة السخيف . أما زوجته التى نسمع عنها شيئا ، فقد تزوجها الجبرتى وهو فى نحو السابعة والعشرين من عمره ، وهى ربيبة صديقه على عبد الله درويش الرومى ، قال انه أخذها بعيالها ، وانه أوى صديقه فى بيته لضيق ذات يده . كذلك نعلم أن أباه توفى عام ١٧٧٥ ، أى حين كان الجبرتى فى الحادية والعشرين من عمره ، وانه تخرج فى الازهر وهو فى الثانية والعشرين ، أى عام ١٧٧٦ . فلما مات أبوه قام الجبرتى برحلة فى الوجه البحرى زار فيها كفر الزيات وطنطا وفوه ورشيد وادكو ودمياط والمنصورة، ويظن انه نزل بابيار لتفقد مزارع الاسرة وانه عرج على أبو قير ، كما يرجح انه قام فى تاريخ ما برحلة فى الوجه القبلى ، وذلك لدقة المامه فى كتاباته ببلاد الصعيد . ولا يذكر الجبرتى صراحة انه أدى فريضة الحج ، ولكنه يذكر عرضا انه اطلع بنفسه على شهادة ميلاد رضوان كتخدا ابراهيم بك الكبير فى مكة ، وهذا يفيد انه زارها

وربما كان أهم شىء وجه الجبرتى الى كتابة التاريخ هو صلته بالسيد محمد مرتضى الزبيدى ، فقيه اللغة فى زمانه وصاحب المعجم المشهور « تاج العروس » . فقد هبط

الزبيدى مصر ، وهو أصلاً من اليمن ، عام ١٧٥٤ ، أى عام مولد الجبرتى ، وسكن فى الصاغة ودرس فى الازهر وفى جامع شيخون ولازمه الجبرتى فى شبابه وقرأ عليه مع نفيف من شباب الازهر وشيوخه ، وأجدرهم بالذكر حسين الدرب شمسى ، واحمد يوسف الشنوانى ، واسماعيل وهبى المعروف بالخشاب ، والشيخ السجاعى، كما تتلمذ عليه بعض الامراء من أمثال أيوب بك الدفتردار، ومصطفى بك الاسكندرانى . وفى الثمانينات والتسعينات من القرن السابع عشر طوى الموت أكثر من عرف الجبرتى من علماء الازهر الراسخين ، ماتوا الواحد بعد الاخر ، وبقى الزبيدى وحده العلم الفرد والقطب الاكبر ، وذاع صيته فى الأمصار فتجبر وتأله فكان يأذن لمريديه من المغاربة أن يسجدوا ويقبلوا الارض بين يديه وكانوا يرون فيه « القطبانية العظمى » . وخلا الازهر من العلماء الراسخين ، ولكن جيلا جديدا من العلماء الشبان كان قد أخذ يتكون فيه ، من أمثال الشيخ ابى الانوار السادات والشيخ الشرقاوى والشيخ محمد الامير والشيخ المهدى والشيخ الفيومى ، وهم ذلك الجيل الخطير الذى تفتح للحضارة الجديدة واضطلع بمسئوليات الحكم حين حطم بونابرت ذلك السور العثمانى العظيم الذى حال دون اتصال مصر بأوروبا ثلاث قرون كاملة ، منذ فتح السلطان سليم مصر فى ١٥١٧ ، وبذلك كانوا أول من وضع أساس الدولة الحديثة فى مصر قبل محمد على باشا بسنوات

وقد عرض الزبيدى على تلميذه ومريده الجبرتى نحو عام ١٧٩٠ أن يعاونه فى وضع كتاب عن أعلام القرن الثامن عشر من مصريين وحجازيين ، فدهش الجبرتى لهذا الطلب واخذه زهو عظيم لانه رأى إن هذا العمل الكبير سوف

يقرن اسمه باسم استاذه ويخلد أسمه فى التاريخ . وهكذا أخذ الجبرتى يعد البطاقات بالاعلام والحوادث الجسام ، وكان يسميها « طيارات » ويحشد فيها كل ما تذكره من احاديث أبيه عن العلماء والحكام . ثم أخذ يستوفى مراجعه على طريقة اقرب الى المنهج العلمى فعثر فى مكتبته على كتاب فى التاريخ بقلم مؤرخ مغمور هو احمد عبد الغنى شلبى ، وعلى كتاب « الخلاصة » للامينى ، وعلى رسالة « شرح الصدر فى غزوة بدر » لعبد الله الشرقاوى ، وكانت فى ذيلها نبذة عن تاريخ ولاة مصر الى أيام الوالى على باشا الحكيم . ثم أخذ يجمع سير شيوخ الازهر وعلمائه وسير الادباء والشعراء وسير الولاة والمماليك والسناجق « أى المحافظين » واتسع عليه الامر واختلط . ثم استعان بالشيخ اسماعيل الخشاب ، وكان قاضيا ، وطلب اليه ان يحقق له تواريخ الاعلام وأعمارهم من الصكوك وحجج الملكية ، فقبل الشيخ الخشاب . وظل الجبرتى يعد البطاقات أو الطيارات ويدون الكراريس ويعرضها على مرتضى الزبيدى حتى توفى الزبيدى بالطاعون بعد عامين من بدء العمل . وبعد موت الزبيدى اكتشف الجبرتى سر هذا العرض السخى الذى عرضه عليه أستاذه باسم العلم . فقد جاءت الجبرتى رسالة من مفتى دمشق يطلب فيها اليه أن يوافيه بكل ما قد أعد هو وأستاذه من أوراق وجمع من وقائع . فأدرك أن الزبيدى انما كان يعد معجم الاعلام هذا بتكليف من محمد خليل المرادى الحسينى قاضى دمشق ، وان هـذا القاضى انما ندب الزبيدى للقيام بهذا العمل لانه من غير أهل مصر ، وبالتالى فهو كفيل بأن يثبت رأيه فى الناس وفى الاحداث بلا تحفظ . وكانت مشكلة الجبرتى هى كيف يحصل على أوراق

الزبيدى وكيف يسترد أوراقه الخاصة من مكتبته بعد وفاته . وحين باعت ارملة الزبيدى مكتبته اشتـــرى الجبرتى « الكتب والدشتات » وكان بينها عشر كراريس من التراجم مدونة بقلم الزبيدى ، ولما تصفحها الجبرتى وجدها عديمة القيمة ، لانها كانت تتناول سير أفاقين من المغرب والشام والحجاز والسودان . أما المفتى فقد أتم كتابه بعنوان « سلك الدرر فى أعيان القرن الثامن عشر » قبل موته فى أوائل التسعينات . وهكذا انتهت قصة هذا الكتاب ، ولكن فكرة التأريخ لرجالات مصر وأيامها لازمت الجبرتى بعد ذلك

حين دخل بونابرت القاهرة بعد انتصاره فى معـــركة امبابة فى ٢١ يوليو ١٧٩٨ كان الجبرتى فى الرابعة والاربعين من عمره . وكان قد زامل حسن العطار واسماعيـــــل الخشاب فى حلقات الدراسة فقرأوا معا على الشيخ محمد الصبان وعلى الشيخ مرتضى الزبيدى وعلى الشيخ محمد الامير النحو وفقه اللغة ، ونشأت بينهم صداقة حميمة رغم اختلافهم فى المشارب والتكوين من بعض الوجـــوه

فلما أصدر بونابرت مرسومه فى ٢٥ يوليـــو ١٧٩٨ بتشكيل أول مجلس للوزراء عرفته مصر من علماء الازهر ، كانت قائمة الوزراء بحسب ما ورد فى الجبـرتى الذين اختارهم العلمـاء لتقلد السلطة فى البلاد تشمل تسعـة أعضاء هم الشيخ عبد الله الشرقاوى « رئيسا للديوان والشيخ خليل البكرى والشيخ مصطفى الصاوى والشيخ سليمان الفيومى والشيخ موسى السرسى والشيخ مصطفى الدمنهورى والشيخ احمد العريشى والشيـــخ يوسف الشبراخيتى والشيخ محمد الدواخلى ، أما الشيخ محمد المهدى فقد اختير سكرتيرا عاما لمجلس الوزراء

فأين كان الجبرتي في تلك الفترة العصيبة ؟

روى اهل الجبرتي بعد وفاته لالكساندر كردان ان الجبرتي غادر القاهرة عند دخول الفرنسيين وقصد الى ابيار ، وان بونابرت استدعاه وعينه عضواً في الديوان . وهذه الرواية صحيحة في شطرها الأول غريبة في شطرها الثاني . فقد هرب الجبرتي من القاهرة بين العلماء الهاربين ، وعاد من ابيار بعد غيبة عشرة أيام بناء على طلب بونابرت الذي كلف الشيخ الصاوي والشيخ الفيومي بأن يكتبا الى العلماء الهاربين بالعودة الى القاهرة مقابل عهود كتبها بونابرت لهم بالامان . ولكن مرسوم ٢٥ يوليو والقائمة الواردة في الجبرتي نفسه لا يرد فيها اسم الجبرتي بين اسماء الوزراء . والمرة الاولى التي يرد فيها اسم الجبرتي وزيراً ، هي في تشكيل الديوان بعد مقتل كليبر ، أي في عهد عبد الله مينو . كذلك لم يرد للجبرتي اسم في تشكيل البرلمان الاول الذي انشأه بونابرت لا في صورته الموسعة قبل ثورة القاهرة الاولى ولا في صورته المختزلة بعد ثورة القاهرة الاولى . فهل كان الجبرتي يعيش في عزلة من السياسة في عصره ؟ وهل يستخلص من عدم مشاركته في السلطة ابان المرحلة الاولى من الحملة الفرنسية انه كان من المقاطعين للحكم الفرنسي حتى ولاية عبد الله مينو ثم جد ما اقنعه بجواز التعاون مع الفرنسيين بعد مقتل كليبر .

الحق ان هذه حلقة غامضة في سيرة الجبرتي . ولكن موقفه وسلوكه ايام بونابرت وكليبر كما حددهما لنا بنفسه في « عجائب الاثار » ، يدلان على انه لم يكن له موقف معين معاد للحكم الفرنسي أكثر من سواه من العلماء سواء في الفكر أو في الحياة . فهو حسب ما روى لنا وكما يتجلى

فى كتابه كان شديد الاهتمام منذ اللحظة الاولى باستقصاء كافة أخبار هذا المعهد الجديد وجمع كافة الوثائق الخاصة به ما استطاع الى ذلك سبيلا بروح المؤرخ الموضوعى الراغب فى المعرفة وبروح المتأمل اليقظ المحلل لما يدور حوله من أحداث ، وليس بروح الوطنى الملتهب الرافض لكل ما حوله من أفكار وافعال ، ولا بروح الثائر المتعصب للخلافة العثمانية لا يرى غير حكمها حكما شرعيا للبلاد . وهو منذ اللحظة الاولى يعلن لنا انه خالط علماءهم وبعض رجالاتهم وانه يحدثنا عنهم حديث العارف بأفعالهم المطلع على أفكارهم

فمنذ اللحظة الاولى أحس الجبرتى أنه بازاء حضارة جديدة أرقى من حضارة الترك والمماليك ، لا فى مقوماتها المادية فحسب ، ولكن فى كثير من قيمها الاجتماعية ونظمها السياسية . ولاشك أن الجبرتى قد اثبت تحفظاته العنيفة بالنسبة الى بعض القيم الاخلاقية والروحية والاجتماعية التى جاءت بها الحملة الفرنسية سواء كما رآها فى الفرنسيين أنفسهم أو كما رآها فى المصريين المتأثرين بهم ، ولكن هذا لم يحل دون وقوفه موقف المبهور بعديد من المقومات المادية والفكرية والاخلاقية لهذه الحضارة الجديدة سواء على المستوى الاجتماعى أو على المستوى الفردى ، ولم يخش ملامة معاصريه بعقد المقارنات بين فضائل الفرنسيين ورذائل الترك والمماليك فى عديد من الوجوه

انظر مثلا الى الجبرتى وموقفه من المجمع العلمى المصرى الذى أنشأه بونابرت بمرسومه المؤرخ ٢٢ أغسطس ١٧٩٨ من ثمانية واربعين عضوا ، منهم اثنا عشر عضوا فى قسم الرياضيات ، واثنا عشر عضوا فى قسم العلوم الطبيعية ، واثنا عشر عضوا فى قسم الاقتصاد واثنا عشر عضوا فى

قسم الاداب والفنون ، وهو أول اكاديمية للعلوم والفنون والاداب عرفتها مصر الحديثة ، وقد ضمت صفوة العلماء والفنانين والادباء الذين جاءوا الى مصر مع الحملة الفرنسية لمسحها ودراستها ، وكانت ثمرة عملهم ذلك الكتاب الجليل « وصف مصر » « فى عشرة مجلدات من الابحاث وأربعة عشر مجلدا من اللوحات » وقد تم نشره بين ۱۸۰۹ و ۱۸۲۸

وهذه قصة المجمع المصرى كما رواها الجبرتي عن خبرة شخصية ، فقد كان احد علماء الازهر الذين كانوا يترددون على مكتبته للاطلاع ، وعلى معامله ومراصده ومتاحفه للوقوف على العلوم الحديثة ، وعلى ندواته للاستماع الى ما يقرؤه فيها علماؤه من بحوث ولمناقشة هذه البحوث

« (ومنها) انهم أحدثوا على التل المعروف بتل العقارب بالناصرية ابنية وكرانك وابراجا ووضعوا فيها عدة من آلات الحرب والعساكر المرابطين فيه وهدموا عدة دور من دور الامراء وأخذوا انقاضها ورخامها لابنيتهم وأفردوا للمدبرين (يقصد المديرين) والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرية حيث الدرب الجديد وما به من البيوت مثل بيت قاسم بيك وأمير الحاج المعروف بأبى يوسف وبيت حسن كاشف جركس القديم والجديد الذى انشاه وشيده وزخرفه وصرف عليه أموالا عظيمة من مظالم العباد ، وعند تمام بياضه وفرشه حدثت هذه الحادثة (يقصد الحملة الفرنسية) ففر مع الفارين وتركه : فيه جملة كبيرة من كتبهم وعليها خزان (يقصد أمناء مكتبة) ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة ومن يريد المراجعة (يقصد

الاطلاع) ، فيراجعون فيها مرادهم ، فتجتمع الطلبة منهم كل يوم قبل الظهر بساعتين ويجلسون فى فسحة المكان (يقصد القاعة) المقابلة لمخازن الكتب على كراسي منصوبة موازية لتختاة عريضة مستطيلة (يقصد منضدة كبيرة) ، فيطلب من يريد المراجعة ما يشاء منها فيحضرها لهم الخازن فيتصفحون ويراجعون ويكتبون ، حتى أسافلهم من العساكر . واذا حضر اليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعونه الدخول الى أعز أماكنهم ، ويتلقونه بالبشاشة والضحك واظهار السرور بمجيئه اليهم ، وخصوصا اذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعا للنظر فى المعارف بذلوا له مودتهم ومحبتهم ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها انواع التصاوير ، وكرات البلاد والاقاليم (يقصد الخرائط) والحيوانات والطيور والنباتات ، وتواريخ القدماء وسير الأمم وقصص الانبياء بتصاويرهم وآياتهم ومعجزاتهم وحوادث أممهم مما يحير الافكار . ولقد ذهبت اليهم مرارا وأطلعوني على ذلك ، فمن جملة ما رأيته كتاب كبير يشتمل على سيرة النبى صلى الله عليه وسلم ومصورون به صورته الشريفة على قدر مبلغ علمهم واجتهادهم وهو قائم على قدميه ناظر الى السماء كالمرهب للخليقة وبيده اليمنى السيف وفى اليسرى الكتاب وحوله الصحابة رضى الله عنهم بأيديهم السيوف وفى صفحة اخرى صورة الخلفاء الراشدين وفى الاخرى صورة المعراج والبراق ، وهو صلى الله عليه وسلم راكب عليه من صخرة بيت المقدس وصورة بيت المقدس والحرم المكى والمدنى وكذلك صورة الائمة المجتهدين وبقية الخلفاء والسلاطين ، ومثال أسلامبول (يقصد ماكينت أو نموذج مصغر لها) وما بها من المساجد العظام كأيا صوفيه وجامع السلطان

محمد وهيئة المولد النبوى وجمعية أصناف لفئات الفرق المختلفة وأرباب الحرف والصناعات التى كانت تشترك فى موكب المولد النبوى ، وكذلك السلطان سليمان وهيئة صلاة الجمعة فيه ، وابى أيوب الانصارى وهيئة صلاة الجنازة فيه ، وصور البلدان والسواحل والبحار والاهرام وبرابى الصعيد (يقصد المقابر الاثرية) والصور والاشكال والاقلام المرسومة بها ، وما يختص بكل بلد من أجناس الحيوان والطيور والنبات والاعشاب وعلوم الطب والتشريح والهندسيات وجر الاثقال ، وكثير من الكتب الاسلامية مترجم بلغتهم . ورايت عندهم كتاب الشفاء للقاضى عياض ، ويعبرون عنه بقولهم شفاء شريف ، والبردة للبوصيرى ، ويحفظون جملة من أبياتها (ربما يقصد مخطوطة قديمة لبعض أبياتها) وترجموها بلغتهم . ورايت بعضهم يحفظ سورا من القرآن ، ولهم تطلع زائد للعلوم وأكثرها الرياضة ومعرفة اللغات واجتهاد كبير فى معرفة اللغة والمنطق ، ويدأبون فى ذلك الليل والنهار . وعندهم كتب مفردة (يقصد مخصصة) لانواع اللغات وتصاريفها واشتقاقاتها بحيث يسهل عليهم نقل مايريدون من اى لغة كانت الى لغتهم فى أقرب وقت

« وعند توت الفلكى وتلامذته فى مكانهم المختص بهم الآلات الفلكية الغريبة المتقنة الصنعة وآلات الارتفاعات البديعة العجيبة التركيب الغالية الثمن المصنوعة من الصفر المموه ، وهى تركيب ببراريم (يقصد مسامير قلاووظ) مصنوعة محكمة كل آلة منها عدة قطع تركب مع بعضها البعض برباطات وبراريم لطيفة (يقصد دقيقة) بحيث اذا ركبت صارت آلة كبيرة أخذت قدرا من الفراغ وبها نظارات وثقوب

ينفذ النظر منها الى المرئي واذا انحل تركيبها وضعت فى ظرف صغير (يقصد بهذا وصف الميكروسكوب) . وكذلك نظارات للنظر فى الكواكب وارصادها ومعرفة مقاديرها واجرامها وارتفاعاتها واتصالاتها ومناظراتها (يقصد بهذا وصف التليسكوب) وانواع المنكابات والساعات التى تسير بثوانى الدقائق الغريبة الشكل الغالية الثمن وغير ذلك

«وافردوا لجماعة منهم بيت ابراهيم كتخدا السنارى، وهم المصورون لكل شيء ، ومنهم ريجو المصور Rigo وهو يصور صور الادميين تصويرا يظن من يراه انه بارز فى الفراغ مجسم يكاد ينطق ، حتى انه صور صورة المشايخ كل واحد على حدته فى دائرة ، وكذلك غيرهم من الاعيان ، وعلقوا ذلك فى بعض مجالس سارى عسكر (يقصد بونابرت)

«وآخر مكان يصور الحيوانات والحشرات وآخر يصور الاسماك والحيتان بانواعها واسمائها ، ويأخذون الحيوان أو الحوت الغريب الذى لايوجد ببلادهم فيضعون جسمه بذاته فى ماء مصنوع حافظ للجسم فيبقى على حالته وهيئته لايتغير ولا يبلى ولو بقى زمنا طويلا

« وكذلك افردوا اماكن للمهندسين وصناع الدقائق، وسكن الحكيم رويا « يقصد الصيدلى Royer » ببيت ذى الفقار كتخدا بجوار ذلك ووضع آلاته ومساحيقه واهوانه فى ناحية وركب له تنانير وكوانين لتقطير المياه والادهان واستخراج الاملاح وقدورا عظيمة وبرامات وجعل له مكانا أسفل وأعلى وبهما رفوف عليها القدور المملوءة بالتراكيب والمعاجين والزجاجات المتنوعة ، وبها كذلك عدة من الاطباء والجرايحية (يقصد الجراحين)

« وافردوا مكانا فى بيت حسن كاشف جركس لصناعة الحكمة والطب الكيماوى وبنوا فيه تنانير مهندمة وآلات تقاطير عجيبة الوضع وآلات تصاعيد الارواح وتقاطير المياه وخلاصات المفردات واملاح الارمدة المستخرجة من الاعشاب والنباتات ، واستخراج المياه الجلاءة والحلالة . وحول المكان الداخل قوارير وأوان من الزجاج البلورى المختلف الاشكال والهيئات على الرفوف والسدلات وبداخلها انواع المستخرجات . (ومن اغرب مارأيته فى ذلك المكان) أن بعض المتقيدين لذلك اخذ زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرجه فصب منها شيئا فى كاس ثم صب عليها شيئا من زجاجة اخرى فعلا الماء وصعد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما فى الكاس وصار حجرا اصفر فقلبه على البرجات حجرا يابسا أخذناه بأيدينا ونظرناه . ثم فعل كذلك بمياه اخرى فجمد حجرا أزرق وباخرى فجمد حجرا أحمر ياقوتيا . وأخذ مرة شيئا قليلا جدا من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت القرابانة (يقصد البندقية) انزعجنا منه ، فضحكوا منا . واخذ مرة زجاجة فارغة مستطيلة فى مقدار الشبر ضيقة الفم فغمسها فى ماء قراح موضوع فى صندوق من الخشب مصفح فى الداخل بالرصاص وأدخل معها اخرى على غير هيئتها وانزلهما فى الماء وأصعدهما بحركة انحبس بها الهواء فى أحدهما ، واتى آخر بفتيلة مشتعلة ، وأبرز ذلك فم الزجاجة من الماء ، وقرب الاخر الشعلة اليها فى الحال ، فخرج مافيها من الهواء المحبوس وفرقع بصوت هائل أيضا ، وغير ذلك أمور كثيرة وبراهين حكيمة تتولد من اجتماع العناصر وملاقاة الطبائع

«ومثل الفلكة المستديرةالتى يديرون بها الزجاجةفيتولد من حركتها شرر يطير بملاقاة أدنى شيء كثيف ، ويظهر له صوت وطقطقة ، وإذا مسك علاقتها شخص ولو خيطا لطيفا متصلا بها ولمس آخر الزجاجة الدائرة او ما قرب منها بيده الاخرى ارتج بدنه وارتعد جسمه وطقطقت عظام اكتافه وسواعده فى الحال برجة ذلك ولو كانوا ألفا أو أكثر (يقصد بقـوة التيار الكهربائى) . ولهم فيـه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا

«وأفردوا أيضا مكاناللنجارين وصناع الآلات والاخشاب وطواحين الهواء والعربات واللوازم لهـم فى أشـغالهم وهندساتهم وأرباب صنائعهم . ومكان آخر للحـدادين وبنوا فيه كوانين عظاما وعليها منافيخ كبار يخرج منها الهواء متصلا كثيرا بحيث يجذبه النافخ من أعلى بحركة لطيفة . وصنعوا السندانات والمطارق العظام لصـناعات الآلات من الحديد والمخـارط ، وركبوا مخارط عظيمة لخرط القـلوزات الحـديد العظيمة ، ولهم فلكات مثقلة يديرها الرجال للمعلم الخراطللحديد بالاقلامالمتينةالجائية وعليها حق صغير معلق مثقوب وفيه ماء يقطر على محل الخرط لتبريد النار الحادثة من الاصطكاك ، وبأعلي هذه الامكنة صناع الامور الدقيقة مثـل البركارات (يقصـد الفرجارات أو البراجل) وآلات الساعات والآلات الهندسية المتقنة وغير ذلك » « (عجائب الآثار ج٣/٣٤ — ٣٦)

فالجبرتى اذن يصف لنا كيف كان يتردد على المجمع المصرى يقرأ فى مكتبته أو يتأمل متحف التـاريخ الطبيعى الملحق به أو يتمعن ما فيه من صور ولوحات رسـمها الفنانون الوافدون مع الحملة الفرنسية من امثال دينون

Denon ودوتيرتر Dutertre وريدوتيه Redouté وريجو Rigo ، أو يدرس الفلك فى مرصـده تحت اشراف الفلكى نوويه Nouet ، أو يزور معامل الطبيعة والكيمياء فيه ليقف بنفسه على كيفية توليد الكهرباء أو ليقف بنفسه على ما تفعله الاحماض بالاحماض . وفى ردهات المجمع المصرى وقاعاته ومعامله كان الجبرتى يلتقى بعلماء الطبيعة من أمثال برتوليه Bertollet وكونتيه Conté أو دولوميو Dolomieu ، وجوفروا سانت هيلير ، Geoffroy Saint-Hilaire والدكتور ديجنيت Degenettes أو يلتقى بالجراح ديبوا Dubois وبالجراح لارى Larrey أو يلتقى بعالم الحشرات سافينى Savigny أو بالكيميائى ديكوتيل Decotils أو بعالم النبات ديليل Delille أو بالمهندس شامبى Champy كان الجبرتى يتردد على المجمع المصرى آنا بمفرده وآنا بصحبة الشيخ السادات وآنا بصحبة صديقه الشيخ حسن العطار او صديقه اسماعيل الخشاب . وقد نشأت بينهم وبين بعض العلماء والفنانين الفة او نوع من الصداقة المشوبة بالاعجاب ، حتى أن الخشاب قال فى المصور ريجو شعرا ، وفى الحديث الذى أجراه الرحالة الايطالى بروكى مع الجبرتى الشيخ فى أول ديسمبر ١٨٢٢ استفسر الجبرتى من زائره الايطالى عن الفلكى نوويه الذى لم يكن احدهما يعلم أنه كان قد مات فى ١٨١١ ، كما ذكر لبروكى ان نوويه كان يتقاضى ريالين يوميا عن عمله مما كان يتيح له التفرغ والتوافر على البحث العلمى ، واشتكى له من انقراض علم الفلك فى مصر لان الحاكم لا يريد أن ينفق على العلماء . وكل هذا يدل على ان الجبرتى كان يعرف نوويه معرفة شخصية حميمة . وفى هذا ما يدل على أن محمد على كان شديد السخاء فى

الانفاق على العلوم والفنون التطبيقية ، اما العلوم والفنون النظرية التى ليس لها نفع مباشر فقد قبض يده عنها

وواضح من هذا الوصف المشبع بروح التقدير لاحترام الفرنسيين للعلم والراغبين فيـه حتى ولو كانوا من غـير جنسهم وملتهم او من بسطاء النـاس كجنـود الجيش الفرنسى ، والمشبع بروح الانبهار بفتوحات العلم الحديث ، ان الجبرتى سار مسيرة حسن العطار واسماعيل الخشاب فى التنبه الى اهمية العلوم الوضعية والانسانية وضرورتها لترقية الامم والافراد . والجبرتى لم يكتب هذا الكلام فى عهد الحملة الفرنسية ، حتى يقـال انه وقع تحت تأثير الترغيب أو الترهيب،وانما كتبه بعد ان أصبح الفرنسيون فى خبر كان ، فقد بدأ الجبرتى فى كتابه « عجائب الآثار » عام ١٨٠٥ ، وهو عام تولى محمد على حكم مصر ، وظل يدون تاريخه حتى وفاته فى عام ١٨٢٥

وقد كانت حلقات البحث والندوات العلمية التي يقيمها اعضاء المجمع المصرى ويقـرءون فيها تقاريرهم العـلمية ويطرحونها للمناقشـة مفتـوحة للمصريين ، أو على الاقل للمثقفين منهم ، كما كانت قاعات معامله ومتاحفه ومكتباته مفتوحة لهم . وقـد كان بونابرت وهو عضـو فى المجمع المصرى حريصا على اطلاع مشايخ الديوان على معجزات العلم الحديث فدعاهم الى اجتماع اشترك فيه العـلامة الرياضى Monge والكيميائى برتوليه Bertollet ليروا كيف تستخرج المفرقعات وكيف تتفاعل الأحماض وكيف تستولد الكهرباء وكيف يسرى تيارها فى الأجسام مهما بعدت . ويذكر ان الشـيخ خليـل البكـرى سـال برتوليه تعقيبا عـلى ما رآه اذا كان يسـتطيع ان يكون فى مراكش وفى القـاهرة فى وقت واحـد ،

فصمت برتوليه ولم يعرف بماذا يجيب ، غالبا لانه لم يفهم بالضبط ما المراد من هذا السؤال الغريب الخبيث . وهنا قال له الشيخ خليل البكرى : الا ترى انك لست ساحرا ؟ ولعل الشيخ خليل البكرى أراد أن يقول للفرنسيين متهكما : لا تبتهجوا بذكائكم ، أنتم أتيتم الينا بكل هذه العلوم المادية الرائعة ، ولكنكم نسيتم انها مجرد ألاعيب صبيانية بالقياس الى رياضتنا الروحانية التى جعلت سيدنا الخضر وغيره من أولياء الله يملكون القدرة على الوجود فى اكثر من مكان فى وقت واحد . لقد كان فى هذا الموقف حضارة كاملة تواجه حضارة كاملة . وفى مناسبة أخرى ذكرها العالم جومار Jomard ان سانت هيلير ، بعد أن فرغ من قراءة بحث له امام المجمع المصرى فى موضوع أسماك النيل وقف احد المشايخ الحاضرين وطلب الكلمة ثم أخذ يشرح بطلان كل هذه الابحاث التى يتباهى بها العلم الحديث لان الدين قد حسم الامر حين علم الناس ان الله خلق ٣٠٫٠٠٠ نوع من أنواع الاحياء ، منها ١٠٫٠٠٠ نوع تسكن الارض والجو ومنها ٢٠٫٠٠٠ نوع تسكن الماء . مرة أخرى : لقد كانت حضارة كاملة فى مواجهة حضارة كاملة

أما الجبرتى والعطار والخشاب ، فلم يكونوا من هذا الفريق المحافظ الذى لا يريد الخروج من مدار العلوم النقلية ، بل كانوا كما نقول اليوم طليعة المثقفين المصريين فى ذلك العصر الغريب العجيب الرهيب الذى تصدعت فيه حضارة العصور الوسطى وتشققت اطرها المتحجرة تشقق البيضة لتخرج من قشرتها شرنقة العنقاء الجديدة . ولم ير الجبرتى رغم محافظته فى بعض الوجوه أن العلوم الزمنية من نظرية وتجريبية ووصفية لازمة لبناء الامم فحسب ، بل تجاوز ذلك الى الوقوف فى احترام أمام بعض

الفنون المرفوضة فى بيئته المحافظة والتى ظلت مرفوضة فى مصر والشرق القريب بعامة منذ ان ظهرت ديانات التوحيد ، خشية الفتنة الوثنية ، مثل فن التصوير وفن النحت . وأهم ما يلاحظ على موقفه ازاء ما عرض عليه من لوحات دينية تمثل الرسول والصحابة والخلفاء الراشدين انه لم يقشعر لرؤيتها ويندد بها كما كان ينبغى أن يفعل بل اخذها مأخذ الفن وقبلها قبول الفن ولم ير فيها ملامح وثنية او آيات تفسدبها عقائد الناس أو حتى تطاولا على المعتقدات الدينية ، بل هو يصفها بأنها صور رسمت « على قدر مبلغ علمهم واجتهادهم » ، أى على قدر مبلغ تصورهم وتخيلهم استنادا الى ما ورد فى السير من أوصاف ، لا شك على غرار ما يفعلون بصورة المسيح ومريم والحواريين والقديسين .

هذا العقل المتفتح كان احد طلائع الفكر التقدمى المصرى نحو ۱۸۰۰ المتمثل فى ثلاثة من اجلاء علماء الازهر ، وهم الجبرتى والعطار والخشاب . اما قبول أسس الحياة المادية الجديدة من علوم بحتة أو تجريبية أو تكنولوجية ، فقد كان يسيرا أمره حتى على الرجعيين والسلفيين والمحافظين . فقد اثبت تاريخ الحضارات ان الناس أكثر مبادرة الى الاخذ بما فيه تقدمهم المادى ورخاؤهم الدنيوى منهم الى الاخذ بما فيه رقيهم الفكرى والاخلاقى والوجدانى وعامة ما اصطلحنا على تسميته بالقيم الانسانية ، وهذا الصدع الحضارى المتمثل فى قبول التجدد بالمادة ورفض التجدد بالفكر هو من مظاهر التمزق الحضارى الذى كثيرا ما يودى بالمجتمعات والافراد فى عصور الانتقال . فاذا رأينا بيننا رجالا كعبد الرحمن الجبرتى قبلوا تجدد الكيان الاجتماعى بالمادة وبالفكر جميعا فقد وجب أن نقف أمامهم فى احترام عظيم

٢ ـ تحرير المرأة ١٨٠٠

فى بعض تواريخ الحملة الفرنسية أن النساء فى رشيد قمن بمظاهرة طالبن فيها حاكم رشيد ، الجنرال عبد الله مينو ، بأن يتدخل حتى يسمح لهن رجالهن بالتردد على الحمامات العامة فى المدينة ، وأن تخصص بعض هذه الحمامات للنساء . وهذه فيما نعلم أول مظاهرة نسائية قامت فى مصر على الاقل فى العصر الحديث . أما كيف نشأت هذه المظاهرة ، فربما نبتت فكرتها فى اسرة الشيخ على الرشيدى الذى تزوج عبد الله مينو ابنته بعد أن اشهر اسلامه ، ثم جعله وزيرا عندما تولى حكم مصر بعد مقتل كليبر . وقد ورد فى تاريخ الحملة الفرنسية لجونكيير ان صهر عبد الله مينو هذا كان صاحب حمامات فى مدينة رشيد ، وربما كان أميرا فى دولة الحمامات . وبهذا يبدو فى الظاهر أن هذه المظاهرة النسائية قد قصد بها الى ترويج بضاعته وملء خزائنه . ولكن ايا كانت أسبابها وملابساتها ، فالذى لاشك فيه أن خروج نساء رشيد فى مظاهرة عامة يجب ان يعد حدثا هاما فى تاريخ المرأة المصرية وفى تاريخ الدعوة لتحرير المرأة فى مصر

وفى تاريخ الجبرتى لعام ١٨٠٠ (تحت شهر ذى الحجة سنة ١٢١٥ هـ) وصف لبدايات حركة السفور فى مصر ، ووصف لبدايات حركة تحرير المرأة ، ووصف لما أصاب

بعض نساء القاهرة من الانطلاق نتيجة لمخالطة المصريين للفرنسيين ومحاكاتهم فى الزى وفى السلوك وقد كان الجبرتى رغم تفتحه لبعض وجوه الحضارة الفرنسية ، كالاهتمام بالعلوم والاداب، وكالتنظيم السياسى والاجتماعى والمدنى وكالنظام القضائى ، وكالتقدم التكنولوجى ، وكالاهتمام بالتعمير والعمران الخ .. محافظا أشد ما تكون المحافظة فى كل ما يتصل بتغيير أوضاع المرأة الشخصية والاجتماعية ، رافضا كل الرفض لما كان يراه حوله من مظاهر الخروج على التقاليد والاخلاق الجنسية المستقرة .. فهو يقول فى امتعاض شديد :

« ومنها تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء وهو أنه لما حضر الفرنسيس الى مصر ومع البعض منهم نساؤهم كانوا يمشون فى الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الملونة ويسدلن على مناكبهن الطرح الكشميرى والمزركشات المصبوغة ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقا عنيفا مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وحرافيش العامة ، فمالت اليهم نفوس اهل الاهواء من النساء الاسافل والفواحش ، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الاموال لهن

« وكان ذلك التداخل اولا مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة فى اخفائه فلما وقعت الفتنة الاخيرة بمصر ، وحاربت الفرنسيس بولاق وفتكوا فى أهلها وغنموا أموالها واخذوا ما استحسنوه من النساء والبنات ، صرن مأسورات عندهم فزيوهن بزى نسائهم وأجروهن على طريقتهن فى كامل الاحوال ، فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكلية ..

« وتداخل مع أولئك المأسورات غيرهن من النساء الفواجر ، ولما حل بأهل البلد من الذل والهوان وسلب الاموال واجتماع الخيرات فى حوز الفرنسيس ومن والاهم ، وشدة رغبتهم فى النساء وخضوعهم لهن وموافقة مرادهن وعدم مخالفة هواهن ، ولو شتمته أو ضربته بتاسومتها (يقصد جزمتها) ، فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار ، واستملن نظراءهن واختلسن عقولهن لميل النفوس الى الشهوات ، وخصوصا عقول القاصرات «وخطب الكثير منهم بنات الاعيان وتزوجوهن رغبة في سلطانهم ونوالهم ، (غير واضح ان كان المقصود رغبة الفرنسيين في الظفر بسلطان الاعيان المصريين ونوالهم كما يدل النحو أو رغبة المصريين فى الظفر بسلطان الفرنسيين ونوالهم كما يدل السياق) فيظهر حالة لعقد الاسلام وينطق بالشهادتين لانه ليس له عقيدة يخشى فسادها ، وصار مع حكام الاخطاط منهم النساء المسلمات متزيات بزيهم ، ومشوا معهم فى الاخطاط للنظر فى امور الرعية والاحكام العادية والامر والنهى والمناداة ، وتمشى المرأة بنفسها أو معها بعض أترابها واضيافها على مثل شكلها ، وامامها القواسة والخدم بأيديهم العصى يفرجون لهن الناس مثل ما يمر الحاكم ، ويأمرن وينتهين فى الاحكام ..

«ومنها انه لما اوفى النيل اذرعه ودخل الماء الى الخليج وجرت فيه السفن ، وقع عند ذلك من تبرج النساء واختلاطهن بالفرنسيين ومصاحبتهن لهم فى المراكب ، والرقص والغناء والشرب فى النهار والليل فى الفوانيس والشموع الموقدة ، وعليهن الملابس الفاخرة والحلى والجواهر المرصعة ، وبصحبتهم آلات الطرب وملاحو السفن يكثرون من الهزل والمجون ويتجاوبون برفع

الصوت فى تحريك المجاديف بسخيف موضوعاتهم وكثائف مطبوعاتهم ، وخصوصا اذا دبت الحشيشة فى رءوسهم وتحكمت فى عقـــولهم ، فيصرخون ويطلبون ويرقصون ويزمرون ويتجاوبون بمحاكاة الفاظ الفرنساوية فى غنائهم وتقليد كلامهم شىء كثير

« واما الجوارى السود فانهن لما علمن رغبة القوم فى مطلق الانثى ذهبن اليهم افواجـــا فرادى وازواجا ، فنططن الحيطان وتسلقن اليهم من الطيقان ودلوهم على مخبآت اسيادهن وخبايا أموالهم ومتاعهم وغير ذلك » ٠(« عجائب الاثار » ٣ـ ١٦١ ـ ١٦٢)

هذا الوصف الحى لحالة شرائح من المجتمع المصرى عام ١٨٠٠ يستحق ان نقف عنده طويلا فى تأمل وتحليل٠ فبصرف النظر عن تعليقات الجبـرتى المعبرة عن آرائه الخاصة فى الموقف ، وبصرف النظر عما يستخـدمه من نعوت وصفات لاظهار سخطه على ما كان يجرى أمامه من مظاهر التغير الاجتماعى ، فان ما كان يجـرى بالفعل فى بعض قطاعات المجتمع المصرى نحو ١٨٠٠ يمكن استخلاصه بعد استبعاد عبارات التنديد التى يترجم بها الجبرتى عن مشاعره كمصرى عاصر تلك التحولات

فالواضح من كلام الجبرتى انه لا يحدثنا عن مجرد طبقة النساء الساقطات (الفواحش بلغته) اللواتى يماشين الجنود عادة فى كل جيوش الاحتلال فى كل مكان فى الدنيا ، وانما يحدثنا عن فئات عديدة من مختلف الطبقـات من أسفل السلم الاجتماعى الى أعلاه ، أو هو على الاصح يحدثنا عن ظاهرة اجتماعية ظهرت وتفشت فى عصره ولا يحدثنا عن مجرد حالات فردية من السلوك الفردى

والذى يفهم من كلام الجبرتى اذا قبلناه بحذافيره ، هو

انه كانت هناك « ثورة نساء » أو « ثورة حريم » فى مصر ، أو على الاقل فى القاهرة ، عام ۱۸۰۰ ، فقوله أن من الحوادث الجسام « تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء » كلام خطير اذا كان الجبرتى لا يلقى الكلام جزافا ، لان كلمة « غالبهن » مهما حملناها معنى المبالغة الناجمة عن الانفعال ، فهى بغير شك تدل على وفرة عدد النساء اللواتي خرجن على التقاليد حول عام ۱۸۰۰ الى حد جعل من خروج النساء على التقاليد سمة واضحة من سمات ذلك العصر ، دون أن تكون الثائرات بالضرورة « غالبية » النساء بالمعنى الاحصائى الدقيق

وبتحليل كلام الجبرتى عن أسباب هذا الذى يسمبه « التبرج » و « الخروج عن الحشمة والحياء » نجد أنه ينسبه الى سبب واحد وهو اختلاط المصريين بالفرنسيين، أو بكلمات أدق اختلاط المصريات مع الفرنسيين فى تلك الفترة على حد وصف الجبرتى ، وهو وصف يغض من قيمته التاريخية ان الجبرتى لا يشير بتاتا الى موقف الرجال من هذا الاختلاط ، كأن مصر لم يكن بها رجال لهم ولاية على النساء فى ذلك العصر ، وهو مستحيل التصديق ما دمنا نتحدث عن انطلاق « غالبية » النساء أو الكثرة الكثيرة منهن . فما دام الجبرتى لم يقصر كلامه على مجتمع الساقطات ، وانما تجاوز به حدود هذا المجتمع المحدود ، لم يكن هناك مناص من استخلاص أن هذا « التداخل » كما يسميه و « الاختلاط » بلغة اليوم ، كان اختلاط أسر أو اختلاطا اجتماعيا بالمعنى الكامل ، وانه كان يتم بعلم الرجال الاولياء على النساء وفى حدود النطاق الذى رسموه، ان لم يكن بالفعل فعلى الاقل من ناحية الشكل . اذ لا يعقل أن نتصور حرائر مصر فى ذلك العهد من زوجات

وبنات قد خرجن لمخالطة الفرنسيين أو محاكاة الفرنسيات في الزى وفي السلوك بغير رضا القوامين عليهن من الرجال . وهذا يدل على أن عبارة « فمالت اليهم نفوس اهل الاهواء من النساء الاسافل والفواحش ، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الأموال لهن » لا تشير الى طبقة سفلي او الى مهنة الفواحش ، وانما السفالة والفحشاء هنا مدلولات وأحكام أخلاقية تعبر عن موقف الجبرتي مما كان يراه حوله من مظاهر التحرر في المظهر والسلوك بين نساء مصر . والدليل على ذلك أن الجبرتي يضيف : « وكان ذلك التداخل أولا مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة في اخفائه » فلو انه كان يتحدث عن مجتمع الساقطات والفواحش بالمعني الاجتماعي ، لما كان هناك مجال للكلام عن الاحتشام واتقاء العار والحرص على التستر ، لان بنات هذه المهنة لسن بحاجة الى الاحتشام ولا قادرات عليه ، ولسن مسئولات حتى يبتغين الحرص على التستر واتقاء العار . فهو اذن يتحدث عن الحرائر من ربات البيوت وبناتها وعن سيدات المجتمع ، وهؤلاء ما كان يمكن ان يخالطن الفرنسيات والفرنسيين الا برضا الأولياء عليهن

ويستفاد من وصف الجبرتي أن تحرر المراة المصرية في عصر الحملة الفرنسية قد تم درجة درجة : بدأ تلقائيا وفي حدود ضيقة ثم تفشى بعد ثورة القاهرة الثانية حين سبى الفرنسيون اجمل نساء بولاق وبناتها و « زيوهن بزى نسائهم وأجروهن على طريقتهن في كامل الاحوال » أى السوهن « الفستانات » والشيلان الكشمير المزركشة والمناديل الملونة وابرزوهن سافرات وعلموهن ركوب الخيل وغير ذلك من العادات وأساليب السلوك وربما الافكار التى كانت تتميز بها المراة الفرنسية يومئذ . هؤلاء النسوة والبنات

السبايا لا شك من الحرائر ، لأن الفواحش لسن بحاجة الى سبى أو أسر للانتقال من المجتمع المصرى الى مجتمع الفرنسيين . وما تم ذلك ـ ويبدو أنه تم بسرعة مذهلة!ـ حتى « تداخل مع هؤلاء المأسورات غيرهن من النساء الفواجر » اللواتى « استملن نظراءهن واختلسن عقولهن لميل النفوس الى الشهوات وخصوصا عقول القاصرات »

و « الفواجر » هنا نعت اخلاقي وتعليق شخصي من عند الجبرتى وليس وصفا لطبقة او فئة او مهنة . وهكذا اتسعت طبقات النساء اللواتي حاكين المتفرنسات والعادات الفرنسية « فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار »

بتأثير سبايا الفرنسيين المتحررات من بنات بولاق . وهو أيضا اجتهاد من الجبرتى غير معقول فى تفسير هذه الظاهرة ، لان العقائل والحرائر وصاحبات الحشمة والوقار لا يحاكين السبايا الا اذا كانت السبايا من العقائل والحرائر وصاحبات الحشمة والوقار ، اى الا اذا كن زوجات لاسبايا اى كان لهن وضع اجتماعى شرعى معترف بشرعيته

ومفتاح هذا الموقف موجود فى الجبرتى نفسه ، فهو يحدثنا عن اقبال الكثير من الفرنسيين (والأرجح انهم كانوا من طبقة الضباط والفنيين) الى اعتناق الاسلام والزواج من بنات اعيان المصريين استغلالا لنفوذهم واستفادة بمالهم أو العكس . فما ان كانت المرأة المصرية تتزوج من الفرنسى المسلم حتى تتزيى بزى المرأة الفرنسية وتتخلق بخلقها وتتطبع بسلوكها الاجتماعى . وما دام الجبرتى لا يشير الى عامل القهر فلا أحسب ان اعيان المصريين كانوا ليقبلوا الفرنسيين ازواجا لبناتهم مهما أشهروا اسلامهم الا اذا كانت هناك شريحة كبيرة من

الارستقراطية المصرية لا تجد غضاضة من مصاهرة الحكام ما دامت تجرى فى حدود الشرعية ، وهذا لا يتأتى مع المحافظة الشديدة ، وانما يدعو الى افتراض مجتمع من الاعيان متفتح لحضارة الفرنسيين قابل لقيمهم الاجتماعية والفكرية والسياسية وأحسب ان الجبرتى الذى قبل ان يكون وزيرا فى عهد عبد الله جاك مينو ، بكل تحفظاته الاخلاقية هذه على تحرير المراة ما كان ليقبل ان يزوج بنته من ضابط فرنسى اعتنق الاسلام الا اذا اطمأن الى ان هذا الزوج سيحجب زوجته ويرعى فيها تقاليد البلاد فى ذلك العصر

فالواضح اذن أن المجتمع المصرى نحو ١٨٠٠ قد تبلورت فيه فئات اجتماعية على مستويات مختلفة كانت لا ترى بأسا من مخالطة الاوروبيين عامة والفرنسيين خاصة ، ولا ترى بأسا من تفهم وجهة نظرهم عن المرأة سواء فى موضوع السفور والحجاب أو فى موضوع وضع المرأة فى الاسرة وفى المجتمع ، ولا سيما بالنسبة لوليها أبا كان أو زوجا أو أخا . ووصف الجبرتى لما أصابته بنات الارستقراطية المصرية أو بنات « الاعيان » يومئذ يدل على انهن بلغن من الشوط مداه فى تحرير المرأة المصرية حيث خرجت المرأة المصرية الى دواوين الحكومة وأقدمت على مشاركة زوجها فى تصريف امور الناس وربما كان هذا المدى مقصورا على فئة اجتماعية محدودة العدد ، ولكنه كان ظاهرة اجتماعية غير مألوفة فى عهد الترك والمماليك .

اما وصف الجبرتى لما كان يجرى من اشتراك المصريات فى مهرجانات وفاء النيل وفى حفلات الرقص والغناء والحفلات الساهرة بوجه عام ، فهو لا يوحى بأن المشاركات فى هذا الاختلاط كن من نفايات المجتمع ، فقد

كن يظهرن فى « الملابس الفاخرة » و « الحلى والجواهر المرصعة » مما يوحى بأنهن كن من نساء الطبقات الميسورة

والجبرتى يرى ان اهم سبب من اسباب انجذاب المصريات الى هذا النهج الفرنسى من الحياة القائم على السفور وعلى اختلاط الجنسين هو ما لمسه من « خضوع » الرجل للمراة فى المجتمع الفرنسى ، « ولو ضربته بتاسومتها » . ولا شك ان المساواة النسبية بين المراة والرجل فى المجتمع الفرنسى يومئذ وتقاليد الفروسية التى توارثها الرجل الفرنسى فى معاملته للمرأة الفرنسية أو ما يسمونه «الكورتوازية» كانت بمثابة صدمة اجتماعية قوية للمجتمع المصرى الذى انبنى يومئذ ولقرون سلفت على سيادة الرجل المطلقة على المراة ، وخضوع المراة المطلق للرجل « ولو ضربها بتاسومته » . وليس عسيرا أن نتصور الجبرتى أو اى مصرى عادى عام ١٨٠٠ يقف فاغرا فاه من فرط الدهشة وهو يشاهد ضابطا فرنسيا يقبل يد سيدة فرنسية أو يحيطها بمختلف مظاهر الرعاية والاحتشاد ، ويحسب تقاليد الفروسية هذه عبودية مطلقة . وهذه النظرة فى الجبرتى الى العلاقة بين الجنسين فى المجتمع الاوروبى عامة والفرنسى خاصة تستحق التسجيل ، لاننا سنجدها فيما بعد ـ بعد ثلاثين سنة كاملة ـ فى رفاعة الطهطاوى ، ربما بصورة مخففة لا انفعال فيها ، ولكن الجوهر واحد على كل حال ، مما يدل على ان تحرير المراة كان مرير المذاق للمصريين المستمسكين بالثقافة التقليدية وبالقيم التقليدية ، حتى لمن بادروا منهم الى اعتناق ضرورة الاخذ باسس الدولة الحديثة

وربما كان أهم ما ورد فى الجبرتى عن موضوع تحرير المرأة هو تلك الفقرة التى تصور هرب « الجوارى السود »

من بيوت أسيادهن والتجائهن الى الفرنسيين طلبا للحرية، «لما علمن رغبة القوم فى مطلق الانثى» ، اى فى تحريرالمرأة كما نقول اليوم ، أو اطلاقها من عقالها . ويبدو ان هذه الانطلاقة المفاجئة كانت مقترنة بالوان من المغامرة العنيفة ، لأن الجوارى كن يلجأن الى نط الحيطان والخروج والدخول من النوافذ شأن السجناء لكى يصلن الى منازل الفرنسيين بل لقد بلغ من بغضهن لسادتهن انهن كن يرشدن الفرنسيين الى المخابىء التى يكنز فيها أولئك السادة أموالهم كى يصادرها الفرنسيون. وواضح من كلام الجبرتى عن رغبة الفرنسيين فى « مطلق الانثى » ، ان الحملة الفرنسية حين جاءت الى مصر جاءت ومعها أفكار الثورة الفرنسية عن تحرير المرأة ، وانها روجت بين المصريين لهذه المبادىء ما استطاعت الى ذلك سبيلا

كانت هناك اذن فئات عديدة من المجتمع المصرى نحو ١٨٠٠ فى كافة المستويات قد خالطت الفرنسيين اجتماعيا وتشبهت بهم أو حاولت أن تتشبه بهم وقبلت دعوتهم الى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل نظريا وعمليا ۰ ومن العبث العابث أن نتصور بناء على ما قاله الجبرتى أن هذه الدعوة ما جرت الا بين النساء الفاسقات فلا شك أن المتفرنجات ، وهن بكل هذه الوفرة التى يصفها الجبرتى الى حد استخدام تعبير « غالب » النساء ، كن نساء يعشن فى كنف رجال ، وانها لتكون صورة كاريكاتورية للعصر حقا أن نتصور « غالب » نساء مصر وقد هجرن دورهن وفررن من رجالهن ولذن بمعسكرات الفرنسيين . وانما الذى يريد الجبرتى أن يصفه هو صورة فئات عديدة لا شبهة فى كثرتها على كل المستويات فى المجتمع المصرى، ما أن رفع عنها نير الترك والمماليك ولبست نير

الفرنسيين ، حتى وجدت بين النيرين فرقا كبيرا وهو الفرق بين المستعمر الجاهل المتخلف الذى يعيش فى حضارة العصور الوسطى وفى ثقافة العصور الوسطى والمستعمر المتعلم المتقدم الذى يعيش فى حضارة العصر الحديث وفى ثقافة العصر الحديث • وقد كان الفرق بين النيرين واضحا أمام جميع المصريين ، ولكن الذى اختلفوا فيه هو أى النيرين أثقل وأى الغلين أحكم وأهلك • ولقد كانت هناك فئات فى المجتمع المصرى حنت الى نير الترك والمماليك لاسباب مختلفة وكانت هناك فئات فى المجتمع المصرى قبلت نير الفرنسيين لاسباب مختلفة • وهذه الفئات وتلك كانت فيما يبدو قليلة العدد • أما الكثرة الغالبة من المصريين فهناك من شواهد التاريخ ما يدل على انها قبلت حضارة الغرب جزئيا أو كليا ولكنها رفضت نير الفرنسيين كما رفضت نير العثمانين

وليس هناك ما يدعو الى الظن بأن كل من خالط الفرنسيين أو حاكاهم أو قبل وجوها من حضارتهم قد فعل ذلك عن مجرد افتتان بأسلوب الحكام فى الحياة (وهو ظاهرة اجتماعية وانسانية) أو عن مصلحة ذاتية او رغبة فى التزلف الى الحكام ، رغم أن استشراء المتنفعين سمة من سمات عصور الانتقال • ولا شك أن تحرير المرأة على النحو العملى هذا الذى وصفه الجبرتى كان « حركة » اجتماعية بالمعنى المألوف ، وتعبيرا عن رأى عام بين المثقفين وفى شرائح معينة من مختلف مستويات المجتمع المصرى بضرورة الانفتاح لهذه الحضارة الحديثة والقيم الاجتماعية الحديثة التى جاء بها الفرنسيون من أوروبا وأدركت بعض فئات المصريين انها السبيل الى نهضتهم والى خروجهم من ظلام العصور الوسطى

أنظر مثلا الى مأساة زينب البكرية ، بنت الشيخ خليل البكرى نقيب الاشراف أيام الحملة الفرنسية ، والى مأساة سيدة أخرى من سيدات ذلك العصر اسـمها هوى ، والى مآسى نساء أخر ، قد رواها الجبرتى فى تسعة سطور ولكن من يتأملها يجدها تمثل مأساة عصر كامل سقط بين حضارتين فدفع ثمنا رهيبا لاجترائه على تحدى القديم قبل انتصار الجديد • يقول الجبرتى عن شهر يوليو ١٨٠١ تحت تاريخ شهر ربيع الاول سنة ١٢١٦ فى وصف الاحداث الرهيبة التى وقعت فى مصر أثر خروج الفرنسيين وعودة الاتراك العثمانيين الى احتلال البلاد :

« (وفى الثلاثاء رابع عشرينه) طلبت ابنة الشيخ البكرى ، وكانت ممن تبرجن مع الفرنسيس ، بمعينين (يقصد بمندوبين) من طرف الوزير (يقصد الوزير العثمانى أو الصدر الاعظم) فحضروا الى دار أمها بالجودرية بعد المغرب وأحضروها ووالدها فسألوها عما كانت تفعله فقالت : انى تبت من ذلك ، فقالوا لوالدها ما تقول أنت ، فقال : أقول انى برىء منها ، فكسروا رقبتها • وكذلك المرأة التى تسمى هوى التى كانت تزوجت نقولا القبطان ثم أقامت بالقلعة وهربت بمتاعها وطلبها الفرنساوية وفتش عليها عبد العال وهجم بسببها عدة أماكن كما تقدم ذكر ذلك فلما دخل المسلمون (يقصد العثمانيين) وحضر زوجها مع من حضر ، وهو اسماعيل كاشف المعروف بالشامى ، أمنها وطمنها وأقامت معه أياما فاستأذن الوزير فى قتلها فأذنه ، فخنقها فى ذلك اليوم أيضا ومعها جاريتها البيضاء أم ولده ، وقتلوا أيضا امرأتين من أشباههن » (« عجائب الاثار » ١٩٢/٣)

أما هذه البنت المسكينة ، زينب البكرية ، فقد جرت

الشائعات يومئذ بأنها كانت على صلة ببونابرت ، ولكن ليس هناك أى دليل أو سند تاريخى يثبت أنها كانت حقا عشيقته ، وربما كان كل ذنبها أنها « تبرجت » بلغة الجبرتى ، أى سفرت ولبست الفستانات والمناديل الملونة والطرح الكشمير وخالطت المجتمع الفرنسى المختلط وتشبهت بالفرنسيات ، وربما كان كل ذنب هذه الفتاة المسكينة التى كانت لا تتجاوز السادسة عشرة من عمرها حين جاء بونابرت الى مصر ، ان مظاهر الحضارة الاوربية خلبت لبها وجعلتها تتمرد على تقاليد بيئتها المحافظة ، فاتخذوا منها بعد رحيل الفرنسيين وعودة العثمانيين كبش فداء انتقاما من تعاون أبيها مع الفرنسيين وقبوله أن يقوم نقيبا للاشراف فى ظلهم بعد فرار السيد عمر مكرم . ولعل من المهم أن نلاحظ ان الذى ساق زينب البكرية الى نهايتها الاسيفة كان الوزير العثمانى ورجاله كما ذكر الجبرتى وليس المصريين

وهذا الاب البائس المذعور الذى قدر عليه ان يسلم ابنته لمدية الجزار لم ينس يومئذ ما حل به وبآله أيام ثورة القاهرة الثانية ، حين حكم القاهرة من الشارع معسكر العثمانيين والغوغاء لفترة وجيزة وصفها الجبرتى وصفا مثيرا :

« واتهم الشيخ خليل البكرى بأنه يوالى الفرنسيين ويرسل اليهم الاطعمة فهجم عليه طائفة من العسكر مع بعض أوباش العامة ونهبوا داره وسحبوه مع أولاده وحريمه وأحضروه الى الجمالية وهو ماش على أقدامه وراسه مكشوفة وحصلت له اهانة بالغة وسمع من العامة كلاما مؤلما وشتما فلما مثلوه بين يدى عثمان كتخدا هاله ذلك واغتم غما شديدا ووعده بخير وطيب خاطره وأخذه

سيدى احمد بن محمود محرم التاجر مع حريمه الى داره واكرمهم وكساهم واقاموا عنده حتى انقضت الحادثة »
(« عجائب الآثار » ٣/٩٤)

ولسنا هنا بسبيل محاكمة رجالات العصر وتحديد مدى مسئوليتهم عن التعاون مع الفرنسيين او مع العثمانيين . وتحديد دوافعهم الى ذلك ، وانما نحن امام مآس انسانية من أفظع طراز . فالذى لا شك فيه ان الشيخ خليل البكرى الذى عينه بونابرت نقيبا للاشراف من بعد فرار السيد عمر مكرم مع المماليك الى بر الشام ، كان يخالط كبار الفرنسيين ، ليس فقط سياسيا ، ولكن اجتماعيا كذلك ، كما جرت كتب التاريخ انه كان محبا للحياة ، وكان شرابه المفضل مزيجا من الكونياك والنبيذ البورجونى المعتق يشربه حتى الغيبوبة . وقد كانت تربطه ببونابرت ، شأنه فى ذلك شأن الشيخ أبى الانوار السادات والشيخ عبد الله الشرقاوى وغيرهما من كبار العلماء رابطة الفة من نوع ما ورابطة احترام متبادل ، ومجاملات اجتماعية كالتزاور وما اليه . بل انه فى حالة الشيخ خليل البكرى ، فانه تجاوز المجاملات الاجتماعية الى المجاملات الشخصية ، فقد أثر عنه انه اهدى مملوكه الخاص رستم زاده الى بونابرت ، وقد لازم هذا المملوك نابليون بقية حياته حتى منفاه فى سانت هيلانة . واذا كان الشيخ خليل البكرى مخالطا لصفوة المجتمع الفرنسى فى أيامه يومئذ ، فليس هناك شك فى أنه كان على علم بأن بنته زينب البكرية ، وحريمه بوجه عام ، كن يخالطن نظائرهن من الفرنسيات مخالطة اجتماعية ويتشبهن بهن ، ولم يكن خافيا عليه أن المجتمع الفرنسى مجتمع مختلط ليس فيه « حريم » . ففرنجة بنته وحريمه اذن كانت بعلمه ورضاه . وليس

يبعد انه قد ترامت اليه الشائعات عن علاقة زينب البكرية ببونابرت

أما الفتــاة البائسة الاخرى ، هــوى ، وهي زوجــة اسماعيل كاشف المعروف بالشامى ، فقد كانت محنتها لا تقل عن محنة زينب البكرية فظاعة . وقد روى الجبرتى مأساتها على النحو التالى تحت تأريخ مايو سنة ١٨٠١ (محرم ١٢١٦ هـ)

« (وفى ثانى عشره) نزلت امرأة من القلعــة بمتاعها واختفت بمصر فاحضر الفرنسيس حــــــكام الشرطة وألزموهم باحضارها وهذه المرأة اسمها هوى ، كانت زوجة لبعض الامراء الكشاف ، ثم انها خرجت عن طورها وتزوجت نقولا واقامت معه مدة ، فلما حــدثت هــذه الحوادث (يقصد هزيمة الفرنسيين أمام العثمانيين فى مشارف القاهرة برا وأمام الانجليز فى الاسكندرية بحرا) جمعت ثيابها واحتالت حتى نزلت من القلعة وهى على حمار ، ومتاعها محمول على حمار آخر ، فنزلت عند بعض العطف واعطت المكارية الاجرة وصرفتهم واختفت. فلما وقع عليها التفتيش واحضروا المكارية قالوا : لا نعلم غير المكان الذى انزلناها به وأعطتنا الاجــــرة عنده .

فشددوا على المكارية ومنعوهم من السروح وقبضوا على أهل الحارة وحبسوهم . ثم أحضروا مشايخ الحارات وشددوا عليهم وعلى ســكان الدور ، واعلموهم انه ان وجدت المرأة فى حارة من الحارات ولم يخبروا عنها نهبوا جميع دور الحارة وعاقبوا سكانها . فحصل للناس غاية الضجر والقلق بسبب اختفائها وتفتيش أصحاب الشرطة، وخصوصا عبد العال ، فانه كان يتنكر ويلبس زى النساء ويدخل البيوت بحجــة التفتيش عليها ، فيزعج أرباب

البيوت والنساء ، ويأخذ منهن مصالح ومصاغا ويفعل ما لا خير فيه ولا يخشى خالقا ولا مخلوقا » . (« عجائب الآثار » ٣/١٧٧ - ١٧٨)

وقد فشلت شرطة الفرنسيين فى العثور عليها ، فلما دخلت عسكر العثمانيين القاهرة بعد ذلك بأسابيع ،وكان معهم زوج هوى السابق ، الذى كانت قد هجرته ، وهو أحد الامراء المماليك ، واسمه اسماعيل كاشف ، اهتدى هذا الزوج الى مكانها وطمأنها على حياتها واستدرجها بالحيلة الى الاقامة فى داره أياما ، واستأذن الوزير العثماني فى قتلها فأذن له ، فخنقها فى نفس اليوم الذى قتلت فيه زينب البكرية ، وخنق معها جاريتها البيضاء التى كان قد أنجب منها بحسب ما روى الجبرتى. ويبدو ان هذا التاريخ كان مخصصا لاعدام النساء « المتبرجات» اذ يذكر امرأتين أخريين « من أشباههن » قد أعدمتا أيضا فى ذلك اليوم

ولا شك ان هذه الحوادث الدموية ألقت الرعب فى قلوب عديد من النساء المتفرنجات . نفهم هذا من قول الجبرتى أنه بعد انسحاب الفرنسيين واستتباب الامر فى أيدى الاتراك العثمانيين والمماليك لجأ كثير من هؤلاء النساء الى لبس الحجاب من جديد والزواج من الجنود العثمانيين اتقاء بطشهم وتأمينا لحياتهم . فالجبرتى يقول فى تاريخ أغسطس ١٨٠١ (ربيع الثانى ١٢١٦ هـ) :

« (وفى يوم الاثنين رابع عشره) ، نودى على أن اهل البلدة لا يصاهرون العساكر العثمانية ولا يزوجونهم النساء . وكان هذا الامر كثر بينهم وبين أهل البلد ، وأكثرهم النساء اللاتى درن مع الفرنساوية ، ولما حضر العثمانية تحجبن وتنقبن وتوسط لهن أشباههن من

الرجال والنســاء وحسنوهن للطـلاب ورغبـوا فيهن الخطاب ، فأمهروهن المهور الغالية وانزلوهن المناصب العالية »

(« عجائب الآثار » ٣ / ١٩٤)

وواضح من هذا ان السلطات العثمانية ما كانت لتحرم هذه الزيجات لو انها كانت مجرد حالات فردية ، وانما تفشيها هو الذى دعا الى التدخل . وواضح أيضــــا ان أعمال العنف التى ارتكبت مع زينب البكرية وهوى زوجة اسماعيل الكاشف ، وهما من علية القوم ، ومع غيرهما من النساء المتفــرنجات ، هى التى اثارت الذعر فى نفـوس النسـاء المتفرنجات ، وفى نفوس الرجال الاولياء عليهن ، فبــادرن وبادروا الى التخلى عن الفــرنجة والتظــاهر بالمحافظة ، بل وطلب الامان بالزواج من العثمانلية ، اللهم الا اذا افترضنا انه كانت هناك بين المصريين وقتئذ تجارة منظمة واسعة للرقيق الابيض فى خدمة جيوش الاحتلال من أى جنس كانت . والوصف الذى نجده فى الجبرتى لا يوحي بذلك ، وانما يوحي اصرار الجبرتى على تصوير حياة اليسر أو الثراء أو الترف التى كانت تحيط بهذه الزيجات المختلطة ، انها كانت تتم بين الطبقات الموسرة بوجه عام ، من « الأعيان » وغير الأعيــان ، وليس بين نفايات المجتمع

وأيا كان الأمر فالخلاصة العامة لكل هذا هو انه من المحقق ان بدايات حركة السفور فى مصر ، وحركة تحرير المرأة بوجه عام ، يمكن تاريخها بعام ١٧٩٨ ، وهو عام تشقق سور الترك العظيم الذى ضرب سياجا من حول العالم العربى كله وحال دون اتصاله بالحضارة الاوروبية اتصالا مباشرا ثلاثة قرون كاملة ، أى منذ أسس سليم

الاول امبراطورية العثمانيين ، فما ان اتصلت مصر وغيرها من بلاد المشرق العربي بالحضارة الاوروبية اتصالا مباشرا بمجيء بونابرت حتى بدات تتلاطم فيها مختلف تيارات الفكر الحديث والنظم الاجتماعية الحديثة ، وكان فى مقدمة هذه التيارات تيار السفور وتحرير المراة . ولقد اندفق هذا التيار عنيفا أول الامر كما وصف الجبرتى بسبب وجود الفرنسيين فى مصر بين ١٧٩٨ و ١٨٠١ ، فادى الى هذا التمرد الجماعي على حياة الحريم المتوارثة عن العثمانلية ، ذلك التمرد الجماعي الذى جعل الجبرتى يتأفف من « تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء » بتأثير الفرنسيين

ومن يقرأ كتاب الاديب الفرنسى جيرار دى نرفال « رحلة فى الشرق » (١٨٤٠ — ١٨٤١) ، يجد فى الفصل المسمى « نساء القاهرة » وصفا لحالة المرأة المصرية نحو ١٨٤٠ ، وفيه صورة لمجتمع رواد مسرح فى الموسكى «تياترو ديل كايرو » أى تياترو القاهرة بالايطالية شاهد فيه جيرار دى نرفال كوميديا فرنسية خفيفة أو فودفيل اسمها « مرسم الفنانين » . وكان جمهور الصالة قوامه بعض الاجانب المحليين من ايطاليين وأروام لابسين الطرابيش وبعض « موظفى الباشا » أو بعض « ضباط الباشا » (النص هنا يحتمل التأويلين) جالسين فى المقاعد الأمامية ، اما اللوجات فكانت تغص بالنساء وكلهن فى زى نساء الشرق وفى أفخر ثياب وعليهن انفس الجواهر ، ولم تكن بينهن واحدة محجبة . ولم يرقه فى ماكياج هؤلاء السيدات ان اجفانهن وخدودهن كانت مثقلة باصباغ هجرتها أوروبا منذ مائة عام ، كما ان ايديهن كانت مصبوغة بالحناء . ولم يكن هناك ما يميز اليونانية

عن الارمنية عن اليهودية الا غطاء راسها وطريقة تصفيف شعرها . يقول دى نرفال :

« وأخيرا ، فلم تكن بين الحاضرات امرأة واحدة تلبس حجابا ، وبالتالى فلم تشهد العرض امرأة مسلمة بالمعنى الحقيقى ...

« وعند انصرافى من المسرح لبست كل هـؤلاء النساء الرافلات فى أفخر ثياب كساءهن الموحد ، وهو الحبرة المصنوعة من التافتا السوداء ، وغطين ملامحهن بالبرقع الابيض ، وركبن حميرا على طريقة المسلمات الطيبات ، تضيىء طريقهن مشاعل يحملها السياس »

أما طريقة « المسلمـات الطيبات » التى يشير اليهـا جيرار دى نرفال ، فهى تعنى طريقة المصريات الطيبات ، فهو فى مكان آخر يقول ان نساء الاقباط فى ذلك العصر كن يتحجبن كالمسلمات . ولكن الذى يسترعى النظر فى وصفه لهذا المجتمع من رواد المسرح أن قوامه كان من الاجانب المحليين ، ولكن كانت بينهم فئات من المصريين من كبار الموظفين ، وان الأجانب المحليين رجالا ونساء كانوا يتزيون بالزى المصرى الرسـمى أو الزى التركى يومئذ ، فالرجال لبسوا الطربوش والنساء لبسن الحبرة والبرقع ، لا مجاملة للمصريين ولكن خضوعا للبروتوكول العثمانى الذى كان سائدا فى بلاط الخديوى أو الوالى ممثل الباب العالى غير ان عبارة جيرار دى نرفال التى تقول بأن النساء اللواتى رآهن فى تياترو ديل كايرو لم يكن بينهن « امرأة مسلمة بالمعنى الحقيقى » ، عبارة غامضة ، فلقد يكون معناها ان كل الحاضرات كن من الاجنبيات المحليات ، ولقد يكون معناها أن الحاضرات من المصريات كن لا يمثلن المصريات فى شىء ، لخروجهن على تقاليد

المجتمع المصرى وانفصالهن فى صورة مجتمع صغير متفرنج مبتوت الصلة بمجتمع الشارع الذى وصف دى نرفال فيه النساء المتحجبات فى ملابسهن السوداء وكأنهن مجتمع من الراهبات . والتخريج الاخير هو الارجح فى نظرى لان جيرار دى نرفال يذكر لنا ان روادالمسرح كن من الزوجات المترفات أو من سيدات المجتمع اللواتى تحمل كل منها ثروة زوجها حول جيدها أو على صدرها أو فى يدها ، ماسا وأحجارا كريمة من عقود وبروشات وخواتم يخطف بريقها الابصار . وهو مايوحى بأن موظفى الباشا قد اصطحبوا عقائلهم وأجلسوهن فى اللوجات على عادة ذلك العصر

ولكن أيا كان الامر فهذه الصورة التى رسمها جيرار دى نرفال لنساء مصر نحو عام ١٨٤٠ ، قوامها بلغتـــه « ان القاهرة ، بين مدن الشرق الادنى ، هى المدينة التى لاتزال فيها النساء أصرم تحجبا من ســواها . ففى استانبول أو ازمير يسمح الموسلين الأبيض أو الاســود أحيانا بالتكهن بملامح المسلمات الجميلات ، وقلما تؤدى الاوامر المشـــددة الى حملهن على تكثيف هذا النسيج الشفاف . فهن أشبه شىء براهبات رشيقات ذوات دلال وهبن حياتهن لزوج واحد ، ومع هذا فليس يشقيهن أن يحزن الرجال لذلك . أما مصر الوقورة التقية فهى دائما بلد الالغاز والاسرار : فالجمال فيها يحيط نفسه ، كما كان يفعل فى القديم ، بالاحجبة والانقبة ، وهــذه النظرة الحزينة للحياة تصد الأوربى العابث فى غير عناء » . هذه الصورة المحافظة التى رســمها جيرار دى نرفال لنساء القاهرة فى ١٨٤٠ تختلف تمام الاختلاف عن الصورة المعربدة أو المنطلقة على أقل تقدير ، التى رسمها الجبرتى

لنساء القاهرة فى ١٨٠٠ . ولكن يبدو أيضا من كلام دى نرفال ان القاهرة لم تكن دائما على هـذه الدرجة من المحافظة والاحتشام . فهو يسجل ان الحياة فى القاهرة كانت أكثر بهجة وبهرجا قبل مجيئه بسنوات قليلة ، واقل التزاما بمكارم الاخلاق :

« اقول الجد : ان الاخلاقيات المصرية شىء ذو طابع خاص . فمن سنوات قليلة كانت الراقصات تتجول بحرية فى المدينة ويملأن الاحتفالات العامة حيوية وينشرن المتعة فى الكازينوهات والقهاوى . اما الآن فهن لايستطعن الظهور الا فى البيوت وفى الاحتفالات الخاصة ، والحريصون من الناس يجدون أقرب الى الاحتشام رقص هؤلاء الرجال ذوى الملامح الانثوية والشعر الطويل الذين يحاكون باذرعتهم وقوامهم ورقابهم العارية مفاتن الراقصات نصف المستورة فيحدثون أسوأ الاثر »

وهذا يوحى بان نهاية عهد محمد على وهزيمة مصر امام الاستعمار العثمانى والاوربى فى اواخر الثلاثينات من القرن الماضى قد صاحبها انتقاض رجعى على حرية المراة وصاحبته عودة عنيفة الى « مجتمع الرجال » والى « مجتمع الغلمان » الذى ورثته مصر عن العصر التركى المملوكى قبل اتصال مصر بحضارة أوربا مباشرة سواء ايام الحكم الفرنسى أو فى عهد محمد على

فاذا رجعنا الى المؤرخ الآخر لعهد الحملة الفرنسية ، نقولا ترك (١٧٦٣ ـ ١٨٢٨) ، وهو اديب شامى ولد فى دير القمر بجبل الدروز وعمل فى خدمة الامير بشير الشهابى ، وكان أجداده من اروام استانبول وانتقلوا الى الشام ، فان الصورة التى يرسمها للحياة الاجتماعية تحت الحكم الفرنسى لاتختلف كثيرا عن الصورة التى

رسمها الجبرتى ، ان لم تكن اشد منها محافظة لا من الناحية الاخلاقية ولكن من الناحية الطبقية ، فهو يقول :
« فلهذا السبب صعب جدا دخول الافرنج على المصريين فى هذه الديار ولاسيما اذ كانوا يروا نساءهم وبناتهم مكشوفين الوجوه مملوكين من الافرنج جهارا ماشيين معهم فى الطريق . نايمين قايمين فى بيوتهم ، فكانوا يكادوا أن يموتوا من هذه المناظر ، وناهيك تلك الخمامير التى اشتهرت فى كامل اسواق المدينة جهارا ، حتى وفى بعض الجوامع ايضا هذه الروية والمنظر كانت تجعل الاسلام يتنفسوا الصعداء ويطلبوا الموت فى كل ساعة . ولكن فى مدة الفرنساوية كانت الناس الدون فى أحسن حال ، من بياعين وشياليين وارباب صنايع وحمير وسياس وقوادين ونسا خوارج ، وبالنتيجة الاناس الادنيا (يقصد الطبقات الشعبية) كانوا منشرحين وسببه كان اطلاق الحرية . واما الشطر الثانى الاعلى والاوسط (يقصد الطبقة العالية والطبقة المتوسطة) شديد التعب جدا من كامل الملل لسبب وقوف الحال من عدم الداخل والخارج . ولكن مع هذا جميعه ان هذه المملكة المظيمة ما افتقرت الى شىء ، بل وفى كل هذه المدة كان موجود بها مايكفيها . » (« مذكرات نقولا ترك » ص ٣١)

هذه النظرة الطبقية الصريحة توحى بأن الطبقات الشعبية كانت اشد الطبقات مخالطة للفرنسيين ، ويليها بحسب ماروى الجبرتى ، طبقة «الاعيان» من المصريين .
أما الطبقات الشعبية (« الاناس الادنيا » بالمعنى الطبقى لا بالمعنى الاخلاقى ، اى الطبقة الدنيا) فيفهم من كلام نقولا ترك ان دافعها الى هذا الاختلاط « اطلاق الحرية » .
واما طبقة الاعيان فيفهم من كلام الجبرتى ان دافعها الى

هذا الاختلاط كان تبادل المصالح . والحصيلة العامة لكل هذا ان مركز المحافظة والاحتجاج على بلبلة القيم المتوارثة نتيجة الحكم الفرنسي ، كان محوره الاساسي أبناء الطبقة المتوسطة . فاذا نحن فهمنا قاموس الجبرتي الاجتماعي على ضوء قاموس تقولا ترك الاجتماعي ، أدركنا أن مايردده الجبرتي من مفردات مثل « الاسافل » ، انما يراد به شيء قريب جدا مما نسميه اليوم « الفوغاء » و « الدهماء » وهم قوام الطبقات الفقيرة في المجتمع ، ان كانت على حال سوية من العقل والوعي سميناها « الشعب » و « الجماهير » وان كانت على حال مضطربة من العربدة والانفلات سميناها «الفوغاء» و «الدهماء» . وليس هناك من سبيل الى معرفة وضع هذه الطبقات الدنيا نحو ١٨٠٠ ، أكانت من جماهير الشعب أم من الغوغاء والدهماء الا بدراسة موضوعية للرأى العام المصرى يومئذ وموقفه من الاستعمار التركى المملوكى ومن الاستعمار الفرنسى جميعا

٣ ــ الجبرتى وحكم القانون

الجبرتى اذن هو اول مفكر فى مصر الحديثة نستطيع أن نستخلص من آثاره موقفه من حضارة الغرب بصفة عامة ومن الفلسفات السياسية والاجتماعية التى كانت تتصارع فى عصره ، ولا سيما كما شاهدها معلنة فى بيانات الحملة الفرنسية أو مطبقة فى التنظيمات السياسية والاجتماعية التى استحدثتها هذه الحملة

وللجبرتى أهمية خاصة لانه وقف من احداث هذه الفترة وتياراتها موقفين : موقف المؤرخ المفكر ، وموقف الوزير المسئول ، لانه اشترك فى عضوية الديوان الذى أنشأه عبد الله مينو

أما استقبال الجبرتي للحملة الفرنسية وما جاءت به من نظم وأفكار سياسية واجتماعية جديدة ، فيمكن أن نتتبعه من خلال وصفه لأحداث أوائل القرن التاسع عشر وتعليقاته عليها ، وهى لاتتخذ صورة تحليل منظم وانما تتخذ صورة تلوين الاحداث بآرائه ومعتقداته أو بآراء معاصريه ومعتقداتهم وهو يبدأ كلامه عن سنة ١٧٩٨ (١٢١٣ هـ) عام نزول الفرنسيين أرض مصر فى بداية الجزء الثالث « من عجائب الآثار » بقوله :

« وهى أول سنى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشرور

وترادف الامور وتوالى المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضـــوع وتتابع الاهوال واختلاف الاحوال وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب وتواتر الاسباب وما كان ربك مهلك القرى بظلم واهلها مصلحون »

واللافت للنظر هو استدراك الجبرتى الاخير على وقوع الكارثة ، ففيه معنى استحقاق اهل مصر لما نزل بهم من محنة الغزو الاجنبى . غير انه من الصعب أن نحكم ان كان الجبرتى بهذه العبارة يشير الى فســــاد المجتمع المصرى قبل الحملة الفرنسية والى ما أشـــاعه الاتراك والمماليك بالذات فى عهد مراد بك وابراهيم بك من طغيان وظلم وسلب ونهب واستباحة لأرواح البشر وكرامتهم ، بما جعل حكم الفرنسيين فى نظره أقل ظلما وأقرب الى فكرة العدالة من حكم الاتراك والمماليك ، أم ان كلامه قصد به أن يكون شاهدا على قبر الامبراطورية التركية المملوكية معبرا عن فلسفة فى التاريخ مشـــابهة لفلسفة المؤرخ أوروسيوس مسطر نعى الامبراطورية الرومانية من قبل ، وهى فلسفة ترى فى انهيار الامبراطوريات نوعا من القصـــــاص الآلهى الذى ترتبه العناية الالهية للامم والشعوب حين يشتد بغيها ويستشرى فسادها وتكثر آثامها ويضيع ايمانها فتبتعد كثيرا عن مدينة الله . وكلا الفرضين جائز لأن الصفحات الســـود التى خصصها الجبرتى فى الجزء الثـــانى لحكم مراد بك وابراهيم بك لاتترك مجالا للشك فى أن الجبرتى كان يكن لذلك العهد مقتا لا مزيد عليه ، فلا يذكر فيه أثرا واحدا لبـــارقة بيضاء او لوميض خير حل بمصر والمصريين ، كمـــا ان نظرية القصاص الآلهى على فساد الامم جزء لايتجزأ من

كل تفكير دينى أصيل ، وهو المرادف الروحى لما نسميه اليوم الحتمية التاريخية

وإذا اردنا أن نعرف مدى تأثر الجبرتى بالفكر السياسى والاجتماعى الذى دخل مصر أو نشأ منها نتيجة للحملة الفرنسية فيمكننا استقاء ذلك من جملة امور فى كتاباته ، واهمها موقفه من الفرنسيين عامة ومن التنظيمات والقوانين والعادات والعلوم والفنون والاصلاحات التى استحدثوها ، ثم موقفه من الفرنسيين كبلاء وطنى بالقياس الى موقفه من الترك والمماليك كبلاء وطنى . ويخيل الى اننا نستطيع أن نطمئن الى أقواله نظرا لما نلمسه فيه من الاجتهاد للموضوعية فى أحكامه . ومنه أيضا نستطيع أن نستخلص موقف المصريين من كل هذه الاشياء ، فى حدود تصور الجبرتى وعلمه ، وهو يمثل على الاقل وجها من وجوه هذه الصورة المعقدة

وبوجه عام نستطيع ان نحكم ان الجبرتى المفكر كان يجنح الى جملة معتقدات فى مقدمتها :

(١) ان الحكم الفرنسى رغم شروره الكثيرة وضرورة رفضه كان فى كثير من وجوهه أفضل للمصريين من الحكم المملوكى ومن الارهاب التركى وقد نص على هذا صراحه فى مواضع قليلة ، ولكنه اوحى به ضمنا فى المقارنات الضمنية الكثيرة التى ساقها فى « عجائب الآثار »

(٢) أنه بوجه عام كان يبغض الثورات التى تحكمها الغوغاء والمهيجون المحترفون وتشيع فيها اعمال العنف وسفك الدماء والسلب والنهب حتى ولو كانت باسم الوطنية او الجهاد الدينى

(٣) انه كما كان يقظا الى أعمال الارهاب والاستغلال التى قام بها الفرنسيون كان أيضا يقظا الى اجتهادهم فى

اقامة العــدالة تشريعا وتنفيذا بطريقة لم يألفها المجتمع المصرى فى عهد المماليك ، ولعل هذا الجانب فى الجبرتى من أوضح جوانبه

(٤) من صفحات الجبرتى نستطيع ان نســتخلص موقف الرأى العام ، أو شرائح كبيرة منه فى نظام الحكم الذى اقامه الفرنسيون ، ولاسيما التنظيمات السياسية والأدارية والقضائية

(٥) من صفحات الجبرتى نستطيع ان نســـتخلص مااستحدثه الفرنسيون فى نظام الحكم بمصر ، ومدى السلطة التى كان يتمتع بها الوزراء والحكام المصريون ، وما هو صورى منها وما هو حقيقى ، ومدى مسئولية السلطات العسكرية الفرنسية امام المجالس النيابية المصرية التى انشأوها

اما بالنسبة لرأى الجبرتى فى المفاضلة بين الطبقــات الحاكمة فى البلاد ، فهو يذكر ان الكشاف او السناجق أى حكام الاقاليم الذين انتقلوا من خدمة المماليــك الى خدمة الفرنسيين كانوا أشد ظلما من سادتهم الجدد فبعد ثورة طنطا والمحلة الكبرى وفرض الغرامات على أهلهــا يحدثنا الجبــرتى عن « التعنت عليهم وتسلط طوائف الكشوفية التابعين لهم الذين هم اقبــح فى الظلم مــن الفرنسيس ، بل ومن العرب فانهم معظم البلاء ايضا . فانهم هم الذين يعرفون دسائس أهل البلاد ويشيعون احوالهم ويتجسسون على عوراتهم ويغــرون بهم » . (١١٢/٣) . ويذكر الجبرتى انه بعد اخماد ثورة القاهرة الثانية فر كثير من القاهريين الى القرى فقطع العرب عليهم الطريق وجردوهم من كل شىء حتى من ثيــابهم ، فاضطر اكثرهم الى العودة الى القاهرة ، وفى هذا يقول

الجبرتى : « واذا اراد الانسان ان يفر الى أبعد مكان وينجو بنفسه ويرضى بغير ابناء جنسه لا يجد طريقا للذهاب وخصوصا من الملاعين الاعراب الذين هم أقبح الاجناس وأعظم بلاء محيط بالناس وبالجملة فالامرعظيم والخطب جسيم ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم » . (٣/١١٠-١١١) فأعراب مصر كانوا فى أيام الجبرتى كما كانوا فى أيام فولنى ، جماعات مسلحة لا عمل لها الا النهب والسلب تعيش بغير رابط يربطهابالحركاتالوطنية التى كانت تجتاح مدن مصر وريفها

اما الوجه الاخر من الصورة ، وهو سلوك الفرنسيين السياسى والادارى فالجبرتى ينص بوضوح على انه كان ذا طابعين : طابع الارهاب الفظيع والتنكيل كلما شبت ثورة او اضطراب ، وطابع العدالة وسيادة القانون ،وهذا يسود فى فترات الاستقرار السياسى . امثلة هذا كثيرة الى درجة تلفت النظر وتوحى بأن الجبرتى انما كان يتوخى أن يعقد مقارنات ضمنية بين هذا الأسلوب فى الحكم وبين ما الفه المصريون تحت الحكم التركى المملوكى من حكم القوة الغاشمة السافرة التى لم تتسرب اليها فكرة القانون

ومن الامثلة التى لفتت نظر الجبرتى ان الفرنسيين لم يعملوا بنظام السخرة الذى كان شائعا فى العهد التركى المملوكى . ففى قيامهم باقامة منشآتهم يذكر الجبرتى نموذجا لذلك ، وهو بناء الطريق الكبير المحفوف بالاشجار « بحيث صارت طريقا ممتدة من الازبكية الى جهة قبة النصر المعروفة بقبة العرب جهة العادلية على خط مستقيم من الجهتين وقيدوا بذلك انفارا منهم يتعهدون تلك الطريق ويصلحون ما يخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس

وحوافر الخيول والبغال والحمير وفعلوا كل هذا الشغل الكبير والفعل العظيم فى اقرب زمن ولم يسخروا أحدا فى العمل بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن أجرتهم المعتادة ويصرفونهم بعد الظهر ويستعينون فى الاشغال وسرعة العمل بالآلات القريبة المأخذ السهلة التناول المساعدة فى العمل وقلة الكفاية » .. كاستعمال العربات ذات العجل لنقل التراب بدلا من النقل اليدوى البحت فى الغلقان والقصاع الخ

ومن الامثلة التى يسوقها الجبرتى على توخى الفرنسيين احترام القانون ما ذكره من اعدام بعض جنودهم بسبب قيامهم بأعمال السطو ، او بتعبير الجبرتى : « استهل شهر شعبان ١٢١٣ هـ (١٧٩٨) بيوم الثلاثاء فيه قتلوا ثلاثة انفار من الفرنسيس وبندقوا عليهم بالرصاص بالميدان تحت القلعة قيل انهم من المتسلقين على الدور » — (٣٩/٣) ومنها ايضا ماذكره ، وهو من نص بيان الديوان أو مجلس الوزراء الوارد فى الجبرتى ، تنويهـا بعقاب بونابرته للخارجين عن القانون حتى ولو كانوا من جنسه أو من ملته : «وقد اقتص من عسكره الذين اساءوا بمنزل الشيخ محمد الجوهرى وقتل منهم اثنين بقراميدان وانزل طائفة منهم عن مقامهم العالى الى ادنى مقام لان الخيانة ليست من عادة الفرنسيس خصوصا مع النساء الارامل فان ذلك قبيح عندهم لايفعله الا كل خسيس ووضع القبض بالقلعة على رجل نصرانى مكاس لانه بلغه انه زاد المظالم فى الجمرك بمصر القديمة على الناس ففعل ذلك بحسن تدبيره ليمنع غيره من الظلم» (٤٢/٣) ومثله ايضا قول الجبرتى ان الفرنسيين عاقبوا بعض جواسيسهم لنقلهم اخبارا غير صحيحة : « (فى

يوم الثلاثاء) سابعه انتدب للنميمة ثلاث من النصارى الشوام وعرفوهم ان المسلمين قاصدون الوثوب على الفرنسيس فى يوم الخميس تاسعه فأرسل قائمقام خلف المهدى والاغا فاحضرهما وذكر لهما تلك فقالا له هذا كذب لا أصل له وانما هى نميمة من النصارى الشوام فقبضوا عليهم وسجنوهم بالقلعة حتى مضى يوم الخميس فلم يظهر صحة ما نقلوه فابقاهم فى الاعتقال » (٣/٤٥) او قوله : « ونبهوا ايضا بالمناداة فى أول رمضان بان نصارى البلد يمشون على عادتهم مع المسلمين اولا ولا يتجاهرون بالاكل والشرب فى الاسواق ولا يشربون الدخان ولاشيئا من ذلك بمرأى منهم كل ذلك للاستجلاب لخواطر الرعية» (٣/٤٥) والجبرتى اليقظ الى مغزى هذا السلوك السياسى يطنب فى وصف دوافعه الحقيقية ، وهى تظاهر الفرنسيين باحترام شعور المصريين دينيا كان او اجتماعيا كسبا لودهم وتقربا الى نفوسهم حتى يسلس قيادهم سياسيا. ولكن هذا لا يمنع ان الفرنسيين نقلوا مع ما نقلوا معهم الى مصر فكرة مساواة الناس امام القانون : ومن أمثلة ذلك القانون الذى أصدروه، وهو انه « تحتم ويلزم صاحب كل خمارة او وكالة او بيت الذى يدخل فى محله ضيف أو مسافر أو قادم من بلدة او اقليم ان يعرف عنه حالا حاكم البلد ولا يتأخر عن الاخبار الا مدة اربعة وعشرين ساعة يعرفه عن مكانه الذى قدم منه وعن سبب قدومه وعن مدة سفره ومن أى طائفة او ضيفا أو تاجرا أو زائرا او غريما مخاصما لابد لصاحب المكان من ايضاح البيان والحذر ثم الحذر من التلبيس والخيانة واذا لم يقع تعريف عن كامل ما ذكر فى شأن القادم بعد الاربعة وعشرين ساعة باظهار اسمه وبلده وسبب قدومه يكون

صاحب المكان متعديا ومذنبا وخائنا وموالسا مع المماليك. ونخبركم معاشر الرعايا وارباب الخمامير والوكائل ان تكونوا ملزومين بغرامة عشرين ريالا فرانسه فى المرة الاولى واما فى المرة الثانية فان الغرامة تضاعف ثلاث مرات . ونخبركم ان الامر بهذه الاحكام مشتركة بينكم وبين الفرنسيين الفاتحين للخمامير والبيوت والوكائل والسلام » (٣/٥٢ — ٥٣)

ويلاحظ ان كثيرا من القوانين التى اصدرها الفرنسيون فى مصر لم تكن مجرد قوانين طوارىء ، بل كانت قوانين معمولا بها فى فرنسا ذاتها ، ومنها هذا القانون الخاص بتسجيل نزلاء الفنادق والبنسيونات والاخطار عنهم ، ومنها قوانين الكارنتينة (٣/٥٢) وقوانين الشهر العقارى وتسجيل المواليد والوفيات وعقود الزواج (٣/١٤٣) ، ودفن الموتى خارج المدينة بدلا من الحيشان او الخرابات بداخل المدينة (٣/٢٠) ومنها قوانين اقتضتها الحضارة الحديثة ، كاضاءة المصابيح امام البيوت والدكاكين ، وكنس الشوارع وتبخير المنازل وتهوية المفروشات والابلاغ عن المرضى الخ .. واهم من كل هذا مبدأ «نشر» القوانين والاحكام كشرط لنفاذها باستعمال الملصقات فى الميادين وعلى رؤوس الشوارع والحوارى ، لعدم وجود « جريدة رسمية » وقتئذ وكبديل لنظام المنادى الذى لم تكن العصور الوسطى تعرف سواه فقارىء الجبرتى يرى بكل وضوح ان عملية النشر هذه لم تكن قاصرة على البيانات او الانذارات السياسية أو العسكرية ، بل كانت تشمل ايضا ، وبصفة اساسية ، القوانين واللوائح والاحكام سواء أكانت صادرة من السلطات الفرنسية مباشرة ام من اجهزة الحكم المصرية كمجلس الوزراء

(الديوان الخصوصي) او البرلمان (الديوان العمومي)
وأهم من كل هذا الوقفة الطويلة التي وقفها الجبرتي امام محاكمة سليمان الحلبي قاتل كليبر واظهر فيها دهشته واعجابه من الطريقة التى يجرى بها الفرنسيون محاكماتهم . وقد أورد الجبرتى كافة وثائق القضية بنصها : « وقد كنت اعرضت عن ذكرها لطولها وركاكة تراكيبها لقصورهم فى اللغة ثم رأيت كثيرا من الناس تتشوق نفسه الى الاطلاع عليها لتضمنها خبر الواقعة وكيفية الحكومة ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين وكيف وقد تجارى على كبيرهم ويعسوبهم رجل أفاقى أهوج وغدره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله وقتل من اخبر عنهم بمجرد الاقرار بعد أن عثروا عليه ووجدوا معه آلة القتل مضمخة بدم سارى عسكرهم وأميرهم بل رتبوا حكومة ومحاكمة واحضر القاتل وكرروا عليه السؤال والاستفهام مرة بالقول ومرة بالعقوبة ثم احضروا من اخبرهم وسألوهم على انفراد ومجتمعين ثم نفذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم واطلقوا مصطفى افندى البرصلى الخطاط حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه عليه قصاص كما يفهم جميع ذلك من فحوى المسطور بخلاف ما رأيناه بعد ذلك من افعال أوباش العساكر الذين يدعون الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية » (١١٧/٣)

وأهم ما لفت نظر الجبرتى فى محاكمة سليمان الحلبى هو احاطة المحاكمة بكافة ضمانات العدالة ، واكتشافه أن الاجراءات الجنائية لها قوانين تنظمها وقد اورد النص

الخاص بتشكيل محكمة عسكرية كل اعضائها من الجنرالات للنظر فى هذه القضية وتعيين مدع عام ومحام للمتهمين يسميه الجبرتى « الوكيل » (وكيل الجمهور)

كما أورد تقرير الطبيب الشرعى (الباش حكيم) والجراح (الجرايحى) عن اصابات كليبر وسبب وفاته ، وشهادة الشهود وكل ما ورد بملف القضية من استجوابات فى محضر التحقيق (س و ج) للفاعل الاصلى ولشركائه وكل ما ورد على لسانهم فى التحقيق فرادى وعند اجراء « المواجهة » واجراء توقيع « المتهمين » كل على أقواله فى التحقيق ، ومداولة القضاة ، والنطق بالحكم ، وتنفيذ الحكم وطريقته ، وأسباب تبرئة مصطفى افندى البورصلى كل هذا مع تدوين لكافة ما اشتمله ملف القضية ونشره فى خمسمائة نسخة باللغات الثلاث الفرنسية والعربية والتركية

ومن الامور الهامة التى اهتم الجبرتى بابرازها « علنية المحاكمة » : ومنها ايضا انه بعد قراءة قرار الاتهام « أمر سارى عسكر رينيه بحضور المتهمين المذكورين قدام القضاة وهم من غير قيد ولا رباط بحضور وكيلهم والابواب مفتحة قدام كامل الموجودين » (١٣٢/٣) لمناقشة المتهمين: ومما ابرزه الجبرتى ان استجواب سليمان الحلبى ظل يأخذ الطريق القانونى رغم اصراره على الانكار فلما لم تجد معه الوسائل القانونية جرى ضربه « على عادة أهل البلاد » ليعترف فاعترف . وواضح من السياق أن العرف فى مصر ايام الترك المماليك كان يقوم على تعذيب المتهمين لاستخلاص الاعترافات منهم

واهتمام كثير من الناس بالأطلاع على وثائق محاكمة سليمان الحلبى ، ذلك الاهتمام الذى دعا الجبرتى كما ذكر

الى اثبات نصها فى « عجائب الاثار » يدل على ان الجبرتى لم يكن وحده فى العجب والاعجاب بنظام القضاء الجديد الذى لم يالفه المصريون ، بل كان هناك راى عام قد بدا يتكون فى أيامه ، بتاثير هذا الاحتكاك بأجهزة الدولة الحديثة التى دخلت مصر مع الحملة الفرنسية ، راى عام يستنكر اعدام الناس بلا محاكمة ولو كانوا من الاعداء السياسيين ، ويندد كما ندد الجبرتى بما يسميه « أفعال أوباش العساكر الذين يدعون الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية مما سيتلى عليك بعضه بعد » . وافعال الاوباش هذه ـ كانت اعمال الانتقام الفوضائية التى نفذها الترك والمماليك فى آلاف من المصريين بعد خروج الفرنسيين بشبهة التعاون معهم دون محاكمة من كل ما فصله الجبرتى فى « عجائب الاثار »

ولا يقل اهمية عن محاكمة سليمان الحلبى موقف بونابرت من تعيين قاضى مصر بعد انحياز القاضى الى معسكر الاتراك والمماليك . وكان منصب « قاضى العسكر» هذا اكبر سلطة قضائية فى البلاد وكان قبل بونابرت من تعيينات سلطان تركيا ، فولى بونابرت ابنه ملا زاده مكانه مؤقتا ثم عزله وقبض عليه بسبب تأزم الموقف بينه وبين الترك والمماليك فى حملته على سوريا . وكتب بونابرت الى أعضاء الديوان بهذا العزل « وانه وجه اليكم أن تقترعوا وتختاروا شيخا من العلماء يكون من أهل مصر ومولودا بها يتولى القضاء ويقضى بالاحكام الشرعية كما كانت الملوك المصرية يولون القضاء براى العلماء للعلماء » (٧٢/٣)

ويلاحظ من هذا اصرار بونابرت على تمصير وظيفة قاضى القضاة من ناحية وعلى أن يكون شغل الوظيفة

بالانتخاب من كبار العلماء . وقد حاول اعضاء الديوان أن يتوسطوا للافراج عن ابن القاضي المعزول ولرده الى منصبه بحجة انه « انسان غريب ومن أولاد الناس الصدور وأن كان والده وافق كتخدا الباشا في فعله فولده مقيم في أمانكم والمرجو انطلاقه وعوده الى مكانه » . كذلك توسط له الشيخ السادات ، ولكن بونابرت أصر على موقفه من

عزل ملا زاده واكتفى بالافراج عنه وانتخب العلماء المصريون الشيخ أحمد العريشي تنفيذاً لامر بونابرت وحاولوا من جديد اقناع بونابرت شخصيا بذلك فلم يتزحزح عن موقفه ، وكتب بونابرت الى الديوان الرسالة التالية ونشرت على الناس في الملصقات كالمعتاد

« الى محفل الديوان من حضرة سارى عسكر الكبير بونابرتة أمير الجيوش الفرنساوية محب أهل الملة المحمدية خطابا الى السادات العلماء انه وصل الينا مكتوبكم من شأن القاضي نخبركم ان القاضي لم أعزله وانما هو هرب من اقليم مصر وترك أهله واولاده وخان صحبتنا من المعروف والاحسان الذى فعلناه معه وكنت استحسنت

ان ابنه يكون عوضا عنه في محل الحكم في مدة غيبته ويحكم بدله ولم يكن ابنه قاضيا متوليا للاحكام على الدوام لانه صغير السن ليس هو اهلا للقضاء فقلتم ان محل حكم الشريعة خال الآن من قاض شرعى يحكم بالشريعة واعلموا انى لا أحب مصر خالية من حاكم شرعى يحكم بين المؤمنين

فاستحسنت أن يجتمع علماء المسلمين ويختاروا باتفاقهم قاضيا شرعيا من علماء مصر وعقلائهم لاجل موافقة القرآن العظيم باتباع سبيل المؤمنين وكذلك مرادى أن حضرة الشيخ العريشي الذى اخترتموه جميعا أن يكون لابسا من عندى وجالسا في المحكمة وهكذا كان فعل الخلفاء في العصر

الأول باختيار جميع المؤمنين .. وانتم يا أهل الديوان تهدون الناس الى الصواب والنور من جنابكم لأهل العقول وعرفوا أهل مصر انه انقضت وفرغت دولة العثملى من اقاليم مصر وبطلت أحكامها منها واخبروهم ان حكم العثملى أشد تعبا من حكم الملوك واكثر ظلما والعاقل يعرف أن علماء مصر لهم عقل وتدبير وكفاية وأهلية للاحكام الشرعية يصلحون للقضاء اكثر من غيرهم فى سائر الاقاليم .وانتم يا أهل الديوان عرفونى عن المنافقين المخالفين اخرج من حقهم لان الله تعالى أعطانى القوة العظيمة لاجل ما أعاقبهم فان سيفنا طويل ليس فيه ضعف ومرادى أن تعرفوا أهل مصر ان قصدى بكل قلبى حصول الخير والسعادة لهم مثل ما هو بحر النيل أفضل الانهار وأسعدها كذلك أهل مصر يكونون أسعد الخلائق جميعا باذن رب العالمين والسلام » (٧٣/٣)

ورغم لغة الترغيب والترهيب التى استعملها بونابرت، نستطيع أن نجد مبدأين جديدين استقرا فى النظام القضائى المصرى فى عهد الحملة الفرنسية أولهما تمصير أكبر منصب قضائى فى البلاد وأعلى سلطة مدنية وروحية فيها وثانيهما مبدأ انتخاب رئيس السلطة القضائية بدلا من تعيينه ، وهو منصب شبيه بمنصب مفتى الديار المصرية ، ولكن بسلطات كاملة على كل ما يتصل بشئون الشريعة والقضاء فى زمن كانت كل القوانين فيه مستمدة من أحكام الشريعة . وقد أثار بونابرت بقوله « وهكذا كان فعل الخلفاء فى العصر الاول باختيار جميع المؤمنين » مبدأ خطيرا فى أصول الحكم لم يكن المصريون يجترئون على التفكير فيه ، أو على الاقل على المجاهرة به ، وهو أن نظام الحكم فى الاسلام كان نظاما جمهوريا يقوم على الانتخاب

أما قول بونابرت أنه يرى ان يكون قاضي القضاة « لابسا من عنده » فهو يقصد أنه لا يكون « لابسا » من عند الباب العالي . و « اللبس » هو الرمز لقرار تقليد السلطة الذى يسمى فى العرف الدستورى الاوروبى Investiture ، وهى كلمة فى اشتقاقها معنى اللبس كما فى العربيـة ، وصورته المادية فى طقوس تقليد السلطة نجدها فى الجبرتى حين يقول عن الشيخ العريشى « فلما اصبح يوم الجمعة عملوا جمعية (يقصد اجتماعا) فى منزل دوجا قائمقام وركبوا صحبته الى بيت سارى عسكر (يقصد بونابرت) ومعهم الشيخ احمد العريشى فالبسه فروة مثمنة وركبوا جميعا الى المحكمة الكبيرة بين القصرين » (٣/٧٣) . وقد ذكر الجبرتى لبونابرت سابقة أخرى فى « تلبيس » زعماء المصريين ، أنه بعد انتخاب الشيخ الشرقاوى رئيسا للديوان (أى رئيسا لمجلس الوزراء) ألبسه بونابرت الطيلسان المثلث الالوان ، فما كان من الشيخ الشرقاوى الا أن خلعه وقذف به على الارض متأففا . وأصرار بونابرت على الباس الرؤساء المصريين هو بمثابة توكيد لوضعه بوصفه السلطة العليا فى البلاد بدلا من سلطان تركيا الذى كان أيضا خليفة المسلمين ، وقبول اللبس من بونابرت يتضمن أعترافا بأنه صاحب السلطة العليا لا سلطان تركيا . ولاشك أن الزعماء المصريين كانوا يدركون مغزى هذه الرموز والا لما أحسوا بكل هذا الحرج الذى وصفه الجبرتى حين فرض عليهم لبس الكوكارد ، رمز الثورة الفرنسية (١)

---

(١) « (وفيه) طلب سارى عسكر بونابارته المشايخ فلما استقروا عنده نهض بونابارته من المجلس ورجع وبيده طيلسانات ملونة بثلاثة

اما موقف الجبرتي من الثورة وأعمال العنف فواضح من وصفه لثورتي القاهرة ، ولمختلف الفتن التى نشبت بمصر ابان الحكم الفرنسي . فهو دائما يقرن قيام الثورات بانحرافها عن أهدافها الاصلية وتحولها الى السلب والنهب وسفك دماء الابرياء . ففى ثورة القاهرة الاولى يقول الجبرتى « وخرجت العامة عن الحد وبالغوا فى القضية بالعكس والطرد وامتدت أيديهم الى النهب والخطف والسلب فهجموا على حارة الجوانية ونهبوا دور النصارى

الوان كل طيلسان ثلاثة عروض أبيض وأحمر وكحلي فوضع منها واحدا على كتف الشيخ الشرقاوي فرمى به الى الارض واستعفى وتغير لونه واحتد طبعه فقال الترجمان يامشايخ انتم صرتم احبابا لسارى عسكر وهو يقصد تعظيمكم وتشريفكم بزيه وعلامته فان تميزتم بذلك عظمتكم العساكر وصار لكم منزلة فى قلوبهم فقالوا له لكن قدرنا يضيع عند الله وعند اخواننا من المسلمين فاغتاظ لذلك وتكلم بلسانه وبلغ عنه بعض المترجمين أنه قال عن الشيخ الشرقاوى أنه لايصلح للرياسة ونحو ذلك فلاطفه بقية الجماعة واستعفوه من ذلك فقال ان لم يكن ذلك فلازم من وضعكم الجوكار(يقصد الكوكارد) فى صدوركم وهى العلامة التى يقال لها الوردة(يقصد الروزيت) فقالوا امهلونا حتى نتروى فى ذلك واتفقوا على اثنى عشر يوما (وفى ذلك) الوقت حضر الشيخ السادات باستدعاء انصادفهم منصرفين فلما استقر به الجلوس بش له وضاحكه سارى عسكر ولاطفه فى القول الذى يعربه الترجمان وأهدى له خاتم الماس وكلفه الحضور فى الغد عنده واحضر له جوكار اوثقه بفراجته فسكت وسايره وقام وانصرف فلما خرج من عنده رفعه على أن ذلك لايخل بالدين (وفى ذلك اليوم) نادى جماعة القلقات على الناس بوضع العلامات المذكورة المعروفة بالوردة وهى أشارة الطاعة والمحبة فأنف غالب الناس من وضعها وبعضهم رأى أن ذلك لايخل بالدين اذ هو مكره وربما ترتب على عدم الامتثال الضرر فوضعها ثم فى عصر ذلك اليوم نادوا بابطالها من العامة والزموا بعض الاعيان ومن يريد الدخول عندهم لحاجة من الحاجات بوضعها فكانوا يضعونها اذا حضروا عندهم ويرفعونها اذا انفصلوا عنهم وذلك أيام قليلة وحصل مايأتى ذكره فتركته » . (١٧/٣)

الشوام والاروام وما جاورهم من بيوت المسلمين على التمام وأخذوا الودائع والامانات وسبوا النساء والبنات» (٢٥/٣) وأسهب الجبرتي في وصف دور الزعر والحرافيش في اشاعة الفوضى .

ولكن ما حدث في ثورة القاهرة الاولى لا يقاس في شيء الى ما حدث في ثورة القاهرة الثانية ، لان ثورة القاهرة الاولى كانت فيما يبدو ثورة وطنية خالصة قامت احتجاجا على نظام الضرائب ورسوم التسجيل الذى وضعه الفرنسيون وكان زمام الموقف فيها الى حد كبير في يد المصريين وزعمائهم كالشيخ سليمان الجوسقي شيخ طائفة العميان والشيخ أحمد الشرقاوى والشيخ عبد الوهاب الشبراوى والشيخ يوسف المصيلحى والشيخ اسماعيل البراوى فلا تسمع فيها عن أى أذى نزل بالاقباط . وانما اقتصر اعتداء الغوغاء على « نصارى الشوام والاروام »

والجبرتي هنا مخطىء لان الكوكارد هي الوآن الثورة الفرنسية في ثلاث دوائر احداها داخل الاخرى ، أما الروزيت أو الوردة فهى نيشان اللجيون دونير والكوكارد قد تكون من رموز الولاء لمبادىء الثورة الفرنسية ولكنها ليست من رموز السلطة . أما الطيلسان فهو من رموز السلطة ، وهو المقابل لبدلة التشريفة التى يلبسها الوزراء في النظام العثمانى عند زيارة السلطان أو نائبه . وخلعها عليهم أو الباسهم اياها فيه معنى أن السلطان هو مصدر سلطتهم ، ومصدر قرار تعيينهم . واعداد بونابرت الطيلسانات لاعضاء الديوان يؤيد ماذهبت اليه من أن قصده أن يكون الديوان مجلس وزراء بالمعنى الكامل .
والتاريخ يذكر ان بونابرت نفسه مر بتجربة مشابهة وتصرف كما تصرف الشيخ الشرقاوى ، وذلك في حفل تتويجه « امبراطورا » باسم « نابوليون الاول » في كاتدرائية نوتردام بباريس ، فقد رفض نابوليون ان يلبسه البابا تاج الامبراطورية فأخذ التاج من يده والبسه لنفسه رمزا لان السلطة الزمنية غير مستمدة من السلطة الدينية كما كان الحال مع أباطرة العصور الوسطى وملوك فرنسا حتى الثورة الفرنسية

الذين تحزبوا للفرنسيين ولا سيما بعد ما نزل بهم من تنكيل . اما ثورة القاهرة الثانية فقد كان واضحا منذ البداية حتى النهاية أن قيادتها كانت بيد الاتراك والمماليك المعسكرين بمشارف القاهرة والمتسللين اليها وبيد عملائهم من المغاربة والغرباء ، ولذا انحرفت عن هدفها الوطني وتحولت الى حرب دينية صريحة جعلت من الاقباط هدفا لها ، وكانت من الاسباب المباشرة لتكتل الاقباط وانشاء الفيلق القبطي بقيادة المعلم الجنرال يعقوب الذي لم ينشأ الا في ٥ محرم ١٢١٥ هـ (١٨٠٠) اي قبل مقتل كليبر بأسبوعين

وقد اثبت التحقيق مع سليمان الحلبي وشركائه عبد القادر الغزي ومحمد الغزي وعبد الله الغزي واحمد الوالي ان مقتل كليبر كان بتدبير الاتراك وتمويلهم . اما تكوين الفيلق القبطي فقد قال فيه الجبرتي: « (وفيه) طلبوا عسكرا من القبط فجمعوا منهم طائفة وزيوهم بزيهم وقيدوا بهم من يعلمهم كيفية حربهم ويدربهم على ذلك وارسلوا الى الصعيد فجمعوا من شبانهم نحو الالفين واحضروهم الى مصر واضافوهم الى العسكر » (١١٥/٣) وفي وصف ثورة القاهرة الثانية يقول الجبرتي:

« وخرج السيد عمر أفندي نقيب الاشراف والسيد أحمد المحروقي وانضم اليهما أتراك خان الخليلي والمغاربة الذين بمصر وكذلك حسنين أغاشنن أخو أيوب بيك الصغير وتبعهم كثير من عامة أهل البلد وتجمعوا على التلول خارج باب النصر وبأيدى الكثير منهم النبابيت والعصي والقليل معه السلاح وكذلك تحزب كثير من طوائف العامة والأوباش والحشرات .. الى ان دخل وقت العصر فوصل جمع عظيم من العامة ممن كان خارج البلدة ولهم صياح وجلبة

على الشرح المتقدم وخلفهم ابراهيم بيك ثم أخرى وخلفهم عثمان كتخدا الدولة ثم نصوح باشا (يقصد القائد التركى) وعدة وافرة من عساكرهم وصحبتهم السيد عمر النقيب والسيد أحمد المحروقى وحسن بيك الجداوى وعثمان بك المرادى وعثمان بيك الاشقر وعثمان بيك الشرقاوى وعثمان أغا الخازندار وابراهيم بيك المعروف بالسنارى وصحبتهم مماليكهم واتباعهم فدخلوا من باب النصر وباب الفتوح ومروا على الجمالية حتى وصلوا الى وكالة ذى الفقار فقال نصوح باشا عند ذلك للعامة اقتلوا النصارى وجاهدوا فيهم عندما سمعوا منه ذلك القول صاحوا وهاجوا ورفعوا أصواتهم ومروا مسرعين يقتلون من يصادفونه من نصارى القبط والشوام وغيرهم فذهبت طائفة الى حارات النصارى وبيوتهم التى بناحية بين الصورين وباب الشعرية وجهة الموسكى فصاروا يكبسون الدور ويقتلون من يصادفونه من الرجال والنساء والصبيان وينهبون ويأسرون حتى اتصل ذلك بالمسلمين المجاورين لهم فتحزبت النصارى واحترسوا وجمع كل منهم ماقدر عليه من العسكر الفرنساوى والاروام وقد كانوا قبل ذلك محترسين وعندهم الاسلحة والبارود والمقاتلون لظنهم وقوع هذا الأمر فوقع الحرب بين الفريقين وصارت النصارى تقاتل وترمى بالبندق والقرابين من طبقات الدور على المجتمعين بالازقة من العامة والعسكر ويحامون عن أنفسهم والآخرون يرمون من اسفل ويكبسون الدور ويتسورون عليها »(٣/٩١-٩٢)

ووسط هذا الاضطراب الدموى وقنابل الفرنسيين انتاب الذعر بعض الاهالى الوادعين فأرادوا الخروج من القاهرة ليلا الى الريف طلبا

للامان ، فتجمهر عليهم أتراك خان الخليلى من «الالداشات» ومغاربة الفحامين والفورية وعساكر الانكشارية ومنعوهم من مغادرة العاصمة ، ونشروا فى القاهرة لونا من الارهاب الفظيع . واستمر القتال ليلا ونهارا ، « وكان كل من قبض على نصرانى أو يهودى أو فرنساوى أخذه وذهب به الى الجمالية حيث عثمان كتخدا ويأخذ عليه البقشيش فيحبس البعض حتى يظهر أمره ويقتل البعض ظلما وربما قتل العامة من قتلوه واتوا براسه لاجل البقشيش وكذلك كل من قطع راسا من رؤوس الفرنساوية يذهب بها اما لنصوح باشا بالازبكية واما لعثمان كتخدا بالجمالية ويأخذ فى مقابلة ذلك الدرهم » (٣/٩٣) وسرعان ما امتدت الحرب الدينية الى بولاق « واستطالوا على من كان ساكنا ببولاق من نصارى القبط والشوام فأوقعوا بهم بعض النهب وربما قتل منهم أشخاص » (٣/٩٦) . وحاصروا زعماء الاقباط « واما أكابر القبط مثل جرجس الجوهرى وفلتيوس وملطى فانهم طلبوا الامان من المتكلمين من المسلمين لكونهم انحصروا فى دورهم وهم فى وسطهم وخافوا على نهب دورهم اذا خرجوا فارين فأرسلوا اليهم الامان فحضروا وقابلوا الباشا والكتخدا والأمراء وأعانوهم بالمال واللوازم وأما يعقوب فانه كرنك فى داره بالدرب الواسع جهة الرويعى واستعد استعدادا كبيرا بالسلاح والعسكر المحاربين وتحصن بقلعته التى كان شيدها بعد الواقعة الاولى فكان معظم حرب حسن بيك الجداوى معه هذا والمناداة فى كل وقت بالعربى والتركى على الناس بالجهاد والمحافظة على المتاريس » (٣/٩٦)

وفى وسط هذه الفوضى الشاملة برز آفاق مغربى وتزعم غوغاء القاهرة وسيطر على الجماهير حتى اصبح

السلطة العليا للثورة أو ملكا غير متوج فى القاهرة ، وافلت زمام الحركة الوطنية من أيدى زعماء الشعب الحقيقيين . وفيه يقول الجبرتى : « وحضر أيضا رجل مغربى يقال انه الذى كان يحارب الفرنسيين بجهة البحيرة سابقا والتف عليه طائفة من المغاربة البلدية وجماعة من الحجازية ممن كان قد صحبه الجيلانى الذى تقدم ذكره وفعل ذلك الرجل المغربى أمورا تنكر عليه لان غالب ما وقع من النهب وقتل من لا يجوز قتله يكون صدوره عنه فكان يتجسس على البيوت التى بها الفرنسيس والنصارى فيكبس عليهم ومعه جمع من العامة والعسكر فيقتلون من يجدونه منهم وينهبون الدار ويسحبون النساء ويسلبون ما عليهن من الحلى والثياب ومنهم من قطع راس البنية الصغيرة طمعا فيما على راسها وشعرها من الذهب وتتبع الناس عورات بعضهم البعض وما دعتهم اليه حظوظ أنفسهم وحقدهم وضغائنهم » (٣/٩٤).

وهكذا تحولت ثورة القاهرة الثانية الى مسرح للمذابح الدينية ومرجل للضغائن الشخصية ، فاستبيح فيها كل شىء . ولم يسلم بعض زعماء البلاد كالسيد خليل البكرى فأهين أبلغ اهانة وساقه الغوغاء عارى الرأس ذليلا فى الشوارع ، وضرب الانكشارية الشيخ الشرقاوى والشيخ السرسى وسبوهما باقذع الالفاظ ورموا عمامتيهما ؛ لانهما كانا يتوسطان مع الفرنسيين لحقن الدماء ومعهما الشيخ المهدى والشيخ الفيومى وغيرهما . وأصبح زعماء البلاد الحقيقيون المسلمون منهم قبل الاقباط، شبه أسرى فى أيدى المغربى وغوغائه ونصوح باشا القائد التركى وانكشاريته والبكوات المماليك وجيشهم . واضطروا على مضض منهم الى تمويل الفتنة «. فالزموا الشيخ السادات بكلفة الذى

عنـد قناطر السبـاع وهم مصطفى بيك ومن معه من العساكر » (٩٦/٣) والزموا جرجس الجوهرى ان يمول بالمال واللوازم الباشا والكتخدا والمماليك . ويذكر الجبرتى نموذجا رائعا لتضامن المصريين فى هذا البلاء بمناسـبة حديثه عن محنة السيد خليل البكرى فيقول : « واخذه سيدى أحمد بن محمود التاجر مع حريمـه الى داره واكرمهم وكساهم واقاموا عنـده حتى انقضت الحادثة وباشر السيد احمد المحروقى وباقى التجار ومساتير الناس الكلف والنفقات والمآكل والمشارب وكذلك جميع أهل مصر كل انسان سمح بنفسه وبجميع ما يملكه واعان بعضهم بعضا وفعلوا ما فى وسعهم وطاقتهم من المعونة » (٩٤/٣)

وقد سـاد الأرهاب المدينة حتى أن زعمـاء البـلاد وعقلاءها كانوا يتهمون بالارتداد عن الدين وبالتآمر على الاسلام وبالارتشاء من الفرنسيين ، ومن هؤلاء الزعماء من ماشى الفوغاء والانكشارية لحظة خشية على حيـاته ، أو كما جاء فى الصورة الرهيبة التى رسمها الجبرتى للموقف :

« فلما رجع المشايخ بهذا الكلام وسمعه الانكشارية والناس قاموا عليهم وسـبوهم وشـتموهم وضربوا الشرقاوى والسرسى ، ورموا عمائمهم وأسمعوهم قبيح الكلام وصاروا يقولون هؤلاء المشـايخ ارتدوا وعملوا فرنسيس ومرادهم خذلان المسلمين وأنهم أخذوا دراهم من الفرنسيين وتكلم السفلة والفوغاء من أمثال هـذا الفضول وتشـدد فى ذلك الرجل المغربى الملتف عليه اخلاط العالم ونادى من عند نفسه الصلح منقوض وعليكم بالجهاد ومن تأخر عنه ضرب عنقه وكان السادات ببيت الصاوى فتحير واحتال بأن خرج وأمامه شخص ينادى

بقوله الزموا المتاريس ليقى بذلك نفسه من العامة ووافق ذلك اغراض العامة لعدم ادراكهم لعواقب الامور فالتفوا عليه وتعضد كل بالاخر وان غرضه هو (يقصد المغربى) فى دوام الفتنة فان بها يتوصل لمايريده من النهب والسلب والتصور بصورة الامارة باجتماع الاوغاد

عليه وتكفل الناس له بالمأكل والمشرب هو ومن انضم اليه واشتطاط من المآكل مع فقد الناس لها دون مايؤكل حتى أنه كان اذا نزل جهة من جهات المدينة لاظهار انه يريد المعونة أو الحرس فيقدمون له بالطعام فيقول لا آكل الا الفراخ ويظهر انه صائم فيكلف أهل تلك الجهة انواع

المشقات والتكلفات بتعنته فى هذه الشدة بطلب أفحش المأكولات وماهو مفقود ثم هو مع ذلك لايغنى شيئا اذا دهم العدو تلك الجهة التى هو فيها فارقها وانتقل لغيرها وهكذا كان ديدنه وسبحه ثم هو ليس ممن له فى مصر مايخاف عليه من مسكن أو أهل أو مال أو غير ذلك بل

قيل لا ناقتى فيها ولاجملى فاذا قدر ماقدر تخلص مع حزبه الى بعض الجهات والتحق بالريف أو غيره وحينئذ يكون كآحاد الناس ويرجع لحالته الاولى وتبطل الهيئة الاجتماعية التى جعلها لجلب الدنيا فخا منصوبا ومخرق بها على سخاف العقول واخفاء الاحلام وهكذا الفتن تكثر فيها الدجاجلة ولو أن نيته ممحضة لخصوص الجهاد

لكانت شواهد علانيته اظهر من نار على علم او اقتحم كغيره ممن سمعنا من المخلصين فى الجهاد وفى بيع انفسهم فى مرضاة رب العباد لظا الهيجاء .. ولم يتعنت على الفقراء ولم يجعل همته فى السلب مصروفة وحال سلوكه عند الناس ليست معروفة .. وبالجملة فكان هذا الرجل سببا فى تهدم أغلب المنازل بالازبكية ومن جملة

مارميت به مصر من البلاء وكان مما ينادى به عليه حين أشيع أمر الصلح وتكلم به الاشياخ الصلح منقوض وعليكم بالجهاد ومن تأخر ضرب عنقه وهذا منه افتيات وفضول ودخول فيما لايعنى حيث كان فى البلد مثل الباشا والكتخدا والامراء المصرية فما قدر هذا الاهوج حتى ينقض صلحا أو يبرمه وأى شىء يكون هو حتى ينادى أو ينصب نفسه بدون أن ينصبه أحد لذلك لكنها الفتن يستنسر بها البغاث سيما عند هيجان العامة وثوران الرعاع والغوغاء اذ كان ذلك مما يوافق أغراضهم .» (٣/٩٩ - ١٠٠)

هذه هى الصورة الكاملة لثورة القاهرة الثانية كما رسمها الجبرتى وبعد اخمادها تلتها صور من التنكيل لاتقل عنها شناعة . وفى هذه الصورة نبحث عن المصريين وقادتهم من العلماء فلا نجدهم بل نجد أكثرهم قد وقع بين شقى الرحى ، بين الاستعمار التركى والاستعمار الفرنسى محاولين انقاذ ما يمكن انقاذه وسط هذه الزعازع . فى هذه الصورة لانسمع عن المصريين كطلائع للثورة ولكن نسمع عن ذلك الافاق المغربى زعيم الرعاع بعصاباته المسلحة من المغاربة والحجازية ، ونسمع عن مغاربة الفحامين وطولون والفورية من عملاء الباب العالى ، ونسمع عن اتراك خان الخليلى ونسمع عن نصوح باشا القائد التركى وعن عثمان كتخدا وعن الانكشارية وعن ابراهيم بك والبكوات المماليك ولاسيما حسن بك الجداوى وحسين اغا شنن . أما السيد عمر مكرم نقيب الاشراف والسيد احمد المحروقى كبير تجار القاهرة فرغم وجودهما فى الصورة لا نحس من صفحات الجبرتى انهما كانا يلعبان دورا قياديا حاسما فى هذه الثورة التى

تدفقت فيها الاموال التركية والمملوكية ، بل والانجليزية أيضا ، وسلمت قيادتها لاعوان الباب العالى ولاصدقائه ولعملائه فلم تجد سندا تستثير به الفوغاء والحرافيش الا اثارة النعرة الدينية وارهاب البسطاء للجهاد فى سبيل الدين واتهام الزعماء المصريين بالخيانة والارتشاء من الفرنسيين ، وماهؤلاء الزعماء الا أمثال الشيخ الشرقاوى الذى تحدى بونابرت وجها لوجه وألقى بطيلسانه المثلث الالوان على الارض ، والشيخ المهدى الذى كان بونابرت يقول عنه وعن زميله الشيخ الصاوى انهما ليسا (بونو) بلغة الجبرتى (٣/٧٧) وعامة أعضاء مجلس الوزراء الذين أعتقلوا واحدا واحدا فى فترات مختلفة بسبب مواقفهم الوطنية . ولو أن كل هذا التطرف والغلو كان لحساب مصر ومن أجل استقلالها لاختلف الامر ولبدا الرؤساء المصريون فى موقف الانهزاميين المهادنين حقا للاستعمار الفرنسى ، ولكنه كان لحساب الاتراك والمماليك ويقصد اعادة مصر الى حظيرة الامبراطورية العثمانية . والجبرتى الذى تابع أحداث ذلك العهد وما قبله وما بعده يوما بيوم وعرف رجالات مصر معرفة شخصية كان رغم محافظته من بعض النواحى من طليعة العلماء الذين يمثلون الأزهر الجديد ، الأزهر الثائر ، الازهر المتمرد على قيم العصور الوسطى ، الازهر الذى أنجب حسن العطار ثم رفاعة الطهطاوى ثم محمد عبده ، باختصار الازهر الذى اراد أن يواجه مسئوليات الدولة الحديثة بمنطق الحضارة الحديثة وبادوات العلم الحديث . فشهادة الجبرتى فى « عجائب الآثار » اذن ينبغى أن تؤخذ بلا تحفظ على أنها تمثل وجهة نظر الطليعة الوطنية المثقفة فى البلاد . ولعل الخطاب التالى الذى أرسله الشيخ

السادات مع السيد احمد المحروقى الى عثمان كتخدا خير معبر عن سخط المصريين وخيبة أمل زعمائهم ، حتى من تعاون منهم مع الاتراك والمماليك بقصد استخدامهم أعوانا يطردون بهم الفرنسيين ، نتيجة للفظائع التى ارتكبها الاتراك والمماليك والمغاربة باسم الجهاد الدينى ثم مبادرتهم الى الفرار حين سحق كليبر ثورة القاهرة ، وهذا الخطاب يوضح أن الاتراك والمماليك والمغاربة كانوا السبب فى انحراف ثورة القاهرة الوطنية

ويثبت أن شرهم لم يكتو به الاقباط وحدهم وانما اكتوى به المسلمون كذلك . قال الجبرتى :

« وقد كان لما حصل ماتقدم من نقض الصلح ودخول العثمانية وعساكرهم الى المدينة ووقع ماتقدم وكلفوا الناس الامور الغير اللائقة حضر السيد احمد المحروقى الى الشيخ أبى الانوار السادات بجواب عن لسان عثمان كتخدا الدولة فكتب له الشيخ تذكرة وصورتها :

« حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وما هى من الظالمين ببعيد

ظننت أنك عدتى اسطو بها
ويدى اذا اشتد الزمان وساعدى

فرميت منك بغير ما أملته
والمرء يشرق بالزلال البارد

« اما بعد لقد خنت عهدى وتركت مودة آل بيت جدى وأطعت الظلمة السفلة وامتثلت أمر المارقين الثقلة فأعنتهم على البغى والجور وسارعت فى تنجيز مرامهم الفاسد على الفور من الزامكم الكبير والصغير والغنى والفقير اطعام عسكركم الذى أوقع بالمؤمنين الذل والمضرات وبلغ فى النهب والفساد غاية الغايات فكان جهادهم فى

أماكن الموبقات والملاهى حتى نزل بالمسلمين اعظم المصائب والدواهى فاستحكم الدمار والخراب ومنعت الاقوات وانقطعت الاسباب فبذلك كان عسكركم مخذولا وبهم عم الحريق كل بيت كان بالخير مشمولا كيف لا واكابركم أضمرت السوء للمرتزقة فى تضييق معايشهم واخذ مرتباتهم واتلاف ما بأيديهم من أرزاقهم وتعلقاتهم وقد اخفتم أهل البلد بعد أمنها وأشعلتم نار الفتنة بعد طفئها ثم فررتم فرار الفيران من السنور وتركتم الضعفاء متوقعين اشنع الامور فواغوثاه واغوثاه أغثنا ياغياث المستغيثين واحكم بعدلك ياحاكم الحاكمين وانصرنا وانتصر لنا فاننا عبيدك الضعفاء المظلومين يا ارحم الراحمين » (١٠٣/٣)

هذا عن موقف الجبرتى من ثورة القاهرة الاولى وثورتها الثانية . واذا كان السيد عمر مكرم والسيد احمد المحروقى وكثير من المصريين قد تبعوا الجيش التركى وجيوش المماليك عند انسحابها من مصر بعد هزيمتها واخماد الثورة ، فان الزعماء المسئولين ، ومنهم الشيخ السادات ، ثبتوا فى القاهرة ليواجهوا مصير الثوار الفاشلين مع بقية أبناء الشعب . ولقد كان القصاص فظيعا ..

٤ — الجبرتى ونظام الحكم

ومن اهم المواضيع التى ينبغى دراستها فى الجبرتى موقف الجبرتى وموقف الشعب المصرى من التنظيمات السياسية التى أدخلها بونابرت فى مصر ، ولا سيما الديوان العمومى المكون من ستين عضوا ، وهو أول مجلس نيابى عرفته مصر فى العصر الحديث ، والديوان الخصوصى المختار من بين أعضائه والمكون من أربعة عشر عضوا ، وهو اول مجلس وزراء عرفته مصر ، ثم طريقة العمل بهذه الدواوين واختصاصاتها ومدى مسئوليتها أمام الشعب وأمام القائد العام الفرنسي ووضعها « الدستورى » ان جاز هذا التعبير فى اطار الحكم الفرنسى . أما عن موقف الشعب المصرى من الحكم النيابى ، فقد بين الجبرتى فرح الشعب بعودة الديوان بعد تعطيله ، بما يدل على أنه برغم وجود رأى عام متطرف يرى فى هذه الواجهة من الحكم المصرى مجرد أدوات يمارس بها الفرنسيون السلطة المدنية فى البلاد ، فقد كان هناك أيضا رأى عام لايقل عنه تبلورا يؤمن بأن الحكم النيابى مجن يقى المصريين الكثير من بلايا الاستعمار الفرنسي ويحاول تقليم أظافره والحد من سلطته المطلقة . وصفحات الجبرتى تترى بأخبار المساعى الحميدة التى كان يقوم بها أعضاء الديوان فرادى ومجتمعين طوال

فترة الحملة الفرنسية للافراج عن المعتقلين السياسيين بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية ، بما يدل على أنه كان الملاذ الطبيعي للشعب المصرى فى كل نازلة تنزل به . وفى الغالبية المطلقة من الحالات كانت وساطة أعضاء الديوان تكلل بالنجاح ، فينزل صارى عسكر أو قائمقامه على رغبة زعماء البلاد ويأمر بالافراج عن المعتقلين ، او بالعفو الفردى أو بالعفو العام بعد الثورات أو الاضطرابات . كذلك تترى صحائف الجبرتي بأنباء الضغط الذى كان يباشره أعضاء الديوان على الحكم الفرنسى لالغاء المصادرات ، ولتخفيف الضرائب أو الغرامات ولتقسيطها . وقارىء الجبرتى يستطيع أن يرى بوضوح أن الامر لم يكن عملية أملاء من جانب واحد ، وأنه حتى فى البيانات التى كان يصدرها الديوان لتهدئة الخواطر الثائرة ، كانت هناك أسس للحكم استخلصها الزعماء المصريون من بونابرت وخلفائه . ففى البيان الذى أصدره الديوان الى الشعب المصرى بتاريخ ٨ جمادى الثانية ١٢١٣ (١٧٩٨) لتهدئة الخواطر : « نصيحة من علماء الاسلام بمصر المحروسة نخبركم يا أهل المدائن والامصار من المؤمنين ويا سكان الارياف من العربان والفلاحين ... بأن حضرة صارى عسكر الكبير أمير الجيوش بونابارته اتفق معنا على أنه لاينازع أحدا فى دين الاسلام ولا يعارضنا فيما شرعه الله من الاحكام ويرفع عن الرعية سائر المظالم ويقتصر على أخذ الخراج ويزيل ما احدثه الظلمة من المغارم فلا تعلقوا آمالكم بابراهيم ومراد » (٣١/٣ — ٣٢) ، وهذا يدل على أن العلماء قبل اصدار هذا البيان قد اشترطوا العمل بجملة مبادىء اساسية للحكم واستخلصوا من بونابرت تعهدا بها ، وهى احترام

الدين ، وعدم المساس بأحكام الشريعة واقامة العدل والغاء مظالم المماليك واقتصار واجبات المصريين ازاء الدولة على دفع الضرائب

ولمعرفة الاوضاع الدستورية فى تلك الفترة ينبغى تتبع (الملصقات) الكثيرة التى كانت أجهزة الحكم (تنشر) بها البيانات والمراسيم والقوانين والقرارات وعامة ما تنظم به العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وبتأمل هذه الملصقات نجد أنها من ثلاثة انواع (١) ملصقات موجهة من السلطات الفرنسية الى الشعب المصرى مباشرة (٢) ملصقات موجهة من السلطات الفرنسية الى مجلس الوزراء (الديوان الخصوصى) او الى البرلمان (الديوان العمومى) (٣) ملصقات موجهة من مجلس الوزراء أو البرلمان الى الشعب المصرى . وبتحليل نصوص هذه الملصقات نخرج بنتيجتين على غاية قصوى من الاهمية : أولاهما ان هذه المجالس النيابية والتنفيذية المصرية كانت لها سلطة اصدار القوانين فيما لا يمس السياسة العليا ، وثانيهما ان بونابرت كان يعد نفسه (شكليا) مسئولا أمام (محفل الديوان) المصرى بمثل ماكان مسئولا فعليا امام حكومة الادارة أو المؤتمر الوطنى فى بلاده ، فكان يقدم التقارير للديوان اولا بأول عن اعماله وتحركاته وانتصاراته وانسحاباته العسكرية بتفصيل شديد ، بل لقد سمى فى تقرير مشهور له جيشه المحارب فى سوريا باسم (جيش مصر) . وتحدث عن انتصار هذا الجيش تحدثه عن انتصار الجيش المصرى . ولا شك أن مراعاة بونابرت أن يحافظ على هذه المسئولية الشكلية أمر يلفت النظر حقا : ويبدو من كلام الجبرتى ان بيانات السلطات الفرنسية الموجهة الى الشعب المصرى رأسا نفسها كانت تقرأ فى

البرلمان قبل نشرها فى الملصقات ، ففى الجبرتى أنه :

« ولما اخذوا غزة أرسلوا طومارا بصورة الواقعة وبصموه نسخا وقرىء بالديوان والصقوا نسخه المطبوعة بالاسواق وصورته :

(بسم الله الرحمن الرحيم) ولا عدوان الا على الظالمين نخبر أهل مصر وأقاليمها أنه حضر فرمان مكتوب من غزة من حضرة الجنرال اسكندر برتييه خطابا الى حضرة سارى عسكر دوجا وكيل الجيوش بمصر يخبره فيه بأن العساكر الفرنساوية .. الخ » (٣-٤٧)

وفى ثانى يوم من السنة الهجرية ١٢١٤ (١٨٩٩) جاء خطاب :

« من بونابارته سارى عسكر امير الجيوش الفرنساوية الى محفل ديوان مصر نخبركم عن سفره من بر الشام الى مصر فانى بغاية العجلة بحضورى لطرفكم نسافر بعد ثلاثة ايام تمضي من تاريخه ونصل عندكم بعد خمسة عشر يوما وجائب معى جملة محابيس بكثرة وبيارق ومحقت سراية الجزار وسور عكا .. الخ » (٦٧/٣ - ٦٨)

ومثل هذا :

« (وفى سابع عشرينه) لخص الفرنساوية طومارا قرى بالديوان وطبع منه عدة نسخ وألصقت بالاسواق على العادة .. وصورتها من محفل الديوان الكبير بمصر بسم الله الرحمن الرحيم ولا عدوان الا على الظالمين نخبر أهل مصر اجمعين انه حضر جواب من عكا من حضرة سارى عسكر الكبير خطابا الى حضرة سارى عسكرى الوكيل بثغر دمياط .. » الى آخر مافصله من

وبهذا يكون قد استجد فى مصر تقليد دستورى أساسه أن يقدم القائد العام مباشرة او عن طريق نائبه تقارير عن نتائج اعماله العسكرية الى « محفل الديوان » قبل نشرها على الناس . ومن العبث ان نظن ان هذه التقارير كانت تقدم سواء لمجرد «العلم» او «للتصديق» عليها ، فكلا الفرضين يقوم على التعسف ، وانما كانت تقدم كعرف دستورى شكلى يتضمن اعترافا شكليا بشخصية الديوان العمومي على انه سلطة نيابية شرعية وانه حلقة وصل بين السلطة العسكرية والشعب المصرى . وفى كثير من الاحوال كانت هذه التقارير المقدمة الى البرلمان لا تنشر مباشرة ولكن تصدر فى صورة بيان يصدره (محفل الديوان الكبير) للشعب المصرى

أما اختصاص المجلس النيابى باصدار القوانين فواضح من الامثلة التى ساقها الجبرتى وهذا نموذج منها خاص بفرض عقوبة الاعدام فى احوال معينة منعا لانتشار مرض السفلس :

« من محفل الديوان العمومي الى جميع سكان مصر وبولاق ومصر القديمة اننا قد تأملنا وميزنا ان الواسطة الاقرب والايمن لتلطيف او لمنع الخطر الضرورى وهو تشويش الطاعون عدم المخالطة مع النساء المشهورات لانهن الواسطة الأولى للتشويش المذكور فلأجل ذلك حتمنا ورتبنا ومنعنا الى مدة ثلاثين يوما من تاريخه اعلاه لجميع الناس ان كان فرنساويا أو مسلما أو روميا او نصرانيا أو يهوديا من اى ملة كان كل من ادخل الى مصر او بولاق أو مصر القديمة من النساء المشهورات ان كان فى بيوت العسكر او كل من كان داخل المدينة فيكون قصاصه

بالموت كذلك من قبل النساء والبنات المشهورات بالعسكر ان دخلن من انفسهن ايضا يقاصصن بالموت » (٣/٥٧)

وهذه الوثيقة ذات اهمية عظمى لانها تثبت ان ولاية البرلمان المصرى فيما يتصل بسن القوانين المدنية كانت نافذة لا على الرعايا المصريين فحسب ، ولكن على الاجانب أيضا بما فيهم جنود جيش الاحتلال . ونظيرها القانون الخاص بتسجيل نزلاء الفنادق وابلاغ الاقسام عنهم . ففيه نص يدل على سريانة على الفرنسيين مثل المصريين .

وهى ونظائرها تثبت ان سلطة اصدار القوانين فيما لا يمس السياسة العليا كانت من اختصاص الديوان العمومى ، أو محفل الديوان الكبير كما كان يسمى احيانا او (الديوان الديمومى) كما سمى فى مرسوم انشائه (٣/٣٧) ويفسره الرافعى بالديوان الدائم ولكن لا يبعد ان تكون تسميته الاصلية من (ديموس) أى (الشعب) بمعنى: ديوان الشعب . والمعنى محفوظ فى كلمة العمومى ، كما فى اصطلاح (مجلس العموم) البريطانى

ومن الممكن بناء عليه للمشتغلين بتاريخ القانون والفقه الدستورى ان يجمعوا من صفحات الجبرتى مجموعة التشريعات التى أصدرها البرلمان المصرى الاول . كما أن هناك عدة نماذج من قرارات مجلس الوزراء (الديوان الخصوصى) يمكن ايضا جمعها من الجبرتى

ومن التقارير المؤكدة للصفة النيابية للديوان العمومى التقرير الوارد من السلطات الفرنسية الى هذا الديوان بشأن الاعمال الحربية فى ابو قير ، حيث يقول الجبرتى :

« وصورتها لا اله الا الله صلى الله عليه وسلم نخبركم محفل الديوان بمصر المنتخب من أحسن الناس واكملهم

بالعقل والتدبير عليكم سلام الله تعالى ورحمته وبركاته بعد مزيد السلام عليكم وكثرة الاشواق الزائدة اليكم نخبركم يا أهل الديوان المكرمين العظام لهذا المكتوب اننا وضعنا جماعات من عسكرنا بجبل الطرانة وبعد ذلك سرنا الى اقليم البحيرة الخ .. » (٣/٧٥-٧٦)

وهذا النص يؤكد ايضا مسئولية الجيش أمام البرلمان من ناحية الشكل والتنظيم الدستورى ، وهو وضع مشابه للاوضاع فى فرنسا ذاتها بعد الثورة الفرنسية. وقد كان آخر عمل عمله بونابرت بمصر هو ابلاغ المصريين بعودته الى فرنسا وبيان أسباب هذه العودة واصدار مرسوم بتعيين كليبر قائدا عاما مكانه . وقد قرأ الجنرال دوجا هذه الوثيقة على اعضاء الديوان أو (الرؤساء المصرية) كما يسميهم الجبرتى (٣/٧٩)

كل هذه التنظيمات السياسية والتقاليد الدستورية التى استجدت فى مصر خلال الحملة الفرنسية ، وفصل الجبرتى ذكرها تفصيلا وافيا ، بالاضافة الى النظريات الاساسية الواردة فى بيانات بونابرت الاولى الداعية ضد فلسفة الحق الالهى والنظام الاقطاعى والامتيازات الطبقية الوراثية والمنادية بالمساواة امام القانون وبتكافؤ الفرص وبكافة حقوق الانسان وبتمجيد القومية المصرية ، كانت بغير شك الدعائم الاولى للفكر السياسى والاجتماعى الجديد فى مصر الحديثة . واذا كان من العسير العثور فى الجبرتى على أفكار سياسية واجتماعية بالمعنى المنظم المبلور فى فلسفة نظرية فان تدوينه لكل هذه الاحداث فى موضوعية كافية قد جعل من مدونته العظيمة مصدرا هاما من مصادر تكون الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر وما طرأ عليه من تأثيرات

ثورية خطيرة ما كانت لتطرا عليه الا نتيجة لاحتكاك المصريين بنظم الحكم وإساليبه ونظرياته الواردة عليهم من الغرب مع الحملة الفرنسية وما تلاها من اتصال مستمر بعد قرون من العزلة الكاملة داخل أسوار الامبراطورية العثمانية

هذه اذن كانت بدايات الديمقراطية المصرية ، فكرة وتنظيما ، بل وبدايات الحكم الجمهورى ، واذا كان من حقنا ان نستنتج شيئا من شروط (الرؤساء المصرية) لقبول حكم بونابرت والحكم تحت بونابرت ، فان اشتراطهم عدم المساس بأحكام الشريعة الاسلامية كشرط للقبول يوحى بأن بونابرت كان يحاول جادا ادخال القانون المدنى والجنائى الوضعى فى مصر ليقوم مقام الشريعة ثم عدل عن ذلك .. والجبرتي يذكر لنا ان بونابرت عرض للمناقشة فى اول جمعية تأسيسية انشأها موضوع نظام الملكية ونظام التوريث وعرض وجهة نظر القانون الفرنسي فيهما فرفضه اعضاء الديوان بالاجماع ، بما فيهم الاقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا . ومعنى هذا ان المصريين قبلوا من فلسفة الحكم الجديد النظام النيابى ، ولكنهم فى هذه المرحلة رفضوا مبدأ فصل الدين عن الدولة (١)

(١) النص المستعمل هو : « عجائب الآثار فى التراجم والاخبار لمحقق زمانه ونادرة أوانه الرافل فى حلل العلوم المتوشح بنفائس منطوقها والمفهوم السابق فى حلبة الرهان اللوذعى العلامة الشيخ عبد الرحمن الجبرتى الحنفى امطره الله تعالى بواسع احسانه وبره الخفى » (طبعة بولاق ٤ اجزاء)

الباب الثانى

رفاعة الطهطاوى

١ ـ رفاعة الطهطاوى

فى عام جلاء الحملة الفرنسية عن مصر ، قيل بل وفى يوم خروج الفرنسيين وهو ١٥ أكتوبر ١٨٠١ ، ولد أبو الفكر المصرى الحديث ، ومؤسس نهضة مصر الثقافية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى رفاعة رافع الطهطاوى ، الذى استطاع بفكره وقلمه ونفـوذه فيما تقـلد من وظائف رسمية ، أن يرسى الاساس العظيم الذى بنى عليه الفكر المصرى الحديث ونهضت عليه الثقافة المصرية الحديثة

وقد عاش رفاعة الطهطاوى الى أن بلغ الثالثة والسبعين من عمره ، فقد توفى فى ٢٧ مايو ١٨٧٣ ، وبذلك يكون قد عاصر محمد على وابراهيم باشا وعباس الاول وسعيد باشا والخديو اسماعيل وبدايات حكم الخديو توفيق . وقد ظل يعمل ويكتب الى آخر ايام فى حياته ، وهو بفضل هذه الحياة المديدة فى قلب حياتنا الفكرية والثقافية قـد استطاع أن يؤثر في مجرى التفكير المصرى والثقافة المصرية تأثيرا عميقا متصلا جعـل من أعسر العسير على أصحاب الفكر السلفى والثقافة السلفية أن يعودوا بمصر القهقرى الى ظلام العصور الوسطى الذى نشره الاستعمار العثمانى باسم الدولة الدينيـة أو ما يسمى فى لغـة المذاهب السياسية بالثيوقراطية . فرفاعة الطهطاوى اذن أبو الفكر الثورى الحديث ، فى كل مجال من مجالات الثقافة والفكر

السياسى والاجتماعى ، وفى التربية والتعليم ، وفى علوم الدين والدنيا ، فلا عجب أن خرج من عباءة هذا الشيخ العظيم أعلام الفكر التقدمى فى مصر الحديثة ، من محمد عبده وقاسم أمين وعثمان جلال الى لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق الى محمود عزمى ومحمد مندور ولا عجب ان كانت ثورة ١٨٨٢ وثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ مدينة له بالشىء الكثير ، فهو الذى بذر بذور الفكرة الديموقراطية فى أول كتاب أصدره فى صدر حياته ، وهو « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » (١٨٣٤) ، وهو الذى بذر بذور الفكرة الراديكالية ، بل والفكرة الاشتراكية المعتدلة فى آخر كتاب عظيم أصدره فى أخريات حياته وهو « مناهج الالباب المصرية فى مباهج الاداب العصرية » (١٨٦٩) . وهو الذى ثبت الفكرة القومية المصرية فى زمن كانت المصرية فيه رداء من أردية العار يعير به السادة الترك رعاياهم من « الفلاحين » . وهو الذى وضع الاساس المكين لتحرير المرأة ودعا لحقها فى العلم والعمل قبل قاسم أمين بخمسين عاما ، وهو الذى علم المصريين أن علوم الدين لا تغنى عن علوم الدنيا ان هم أرادوا أن يلحقوا بركب الحضارة ، وهو الذى بشر فى أرض مصر بالحرية والمساواة والاخاء أساسا للمجتمع الانسانى .

وقد ولد رفاعة الطهطاوى وقضى طفولته الاولى وصباه الاول فى طهطا ، حيث تلقى علومه الاولى ، ثم تنقل غلاما بين منشاة النبدة (بجوار جرجا) ومدينة قنا وفرشوط ، ثم انتقل الى القاهرة عام ١٨١٧ ، بعد موت أبيه ليدرس فى الازهر ، وكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره ، وفى الازهر تلقى الطهطاوى ما كان يتلقاه زملاؤه من علوم الدين واللغة والادب ، ولكنه تتلمذ على ذلك الشيخ الثائر الذى

كان له أكبر أثر فى توجيه رفاعة الطهطاوى كما كان له أكبر فضل عليه ، الا وهو الشيخ حسن العطار . وكان حسن العطار من أولئك العلماء الذين تفتحوا للعلوم والفنون الحديثة أيام الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ـ ١٨٠١) ، وكان يختلف الى المجمع العلمى المصرى الذى أسسه بونابرت ويستمع الى ما يلقى فيه من محاضرات ويطلع فى مكتبته العامرة بالذخائر والنفائس . فألهب العطار تلميذه رفاعة الطهطاوى شوقا الى دراسة العلوم العصرية . ودرس رفاعة الطهطاوى فى الازهر حتى بلغ الحادية والعشرين من عمره ثم علم فى الازهر عامين أو نحوهما ، حتى كان عام ١٨٢٤ ، فعينه محمد على اماما فى فرقة من فرق جيشه الجديد الذى عكف محمد على على بنائه منذ ١٨٢١ . فلما قرر محمد على ايفاد اول بعثة من شباب ذلك العصر الى باريس عام ١٨٢٦ لتلقى العلوم الحديثة فيها ، من علوم طبيعية وتكنولوجية وعسكرية ، اختار رفاعة الطهطاوى ليكون اماما لهذه البعثة الاولى

ولم تكن لرفاعة الطهطاوى فى باريس بحكم منصبه وظيفة الا وظيفته الدينية ، ولكن هكذا شاءت ارادة هذا الرجل العظيم وشاءت سعة افقه ، أن يكون أكثر اقبالا على دراسة العلوم من الطلاب الذين أوفد معهم ليكون مثقفهم الدينى . وتركهم يتعلمون ما أوفدوا لتعلمه عن علوم طبيعية ، وعكف على دراسة الاداب والفنون وعامة ما نسميه اليوم بالعلوم الانسانية . فبدأ باتقان اللغة الفرنسية وفيها قرأ التاريخ والجغرافيا والادب . ولما شاع أمر هذا الامام المقبل على الدرس والتحصيل ضمه محمد على الى عضوية البعثة ليستغل درايته باللغات وليجعل منه مترجما ينقل الى العربية ما تحتاج اليه

العسكرية المصرية من علوم عسكرية وهندسية وطبيعية وكيميائية وطبية وجغرافية وتاريخية · ولكن رفاعة الطهطاوى درس الى جانب هذه العلوم الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والميثولوجيا · وبذلك اجتمعت له تلك المعرفة الموسوعية التى لا غناء عنها لتكامل المعرفة · وأهم من هذا وذاك فقد كان رفاعة الطهطاوى يدرس بعقل متأمل كل ما كان يجرى حوله فى باريس من أحداث سياسية واجتماعية ، ويتأمل بعقل متفتح تكوين المجتمع الفرنسى وعاداته وسلوكه وأفكاره ومعتقداته الاساسية · بل ويشارك بفكره ووجدانه فى الثورة التحررية التى اجتاحت فرنسا عام ١٨٣٠ ، فأطاحت بالملكية المطلقة وبشارل العاشر ، آخر البوربون ، وجاءت بلويس فيليب وبنظام الملكية المقيدة

وبعد أن عاد رفاعة الطهطاوى الى مصر عام ١٨٣١ ، بدأ جهاده العظيم فى وضع أسس الثقافة المصرية الحديثة · فأنشأ فى ١٨٣٦ « مدرسة الالسن » وكان ناظرا لها ، وكان الهدف من انشاء هذه المدرسة تخريج أفواج من المترجمين الذين ينقلون الى العربية أمهات الكتب فى العلوم والفنون والاداب ، وبفضل رفاعة الطهطاوى أمكن لمدرسة الالسن أن تخرج أكثر من مائة مترجم مثقف خلال عشر سنوات · وكان رفاعة الطهطاوى يراجع بنفسه ما يترجم من الكتب وينقحها ويشرف على طبعها ، وقد كان ثمرة ذلك الجهد العظيم أن أكثر من ألفى كتاب ترجم الى اللغة العربية فى تلك الفترة بفضل تفانى هذا الرجل العظيم وتلاميذه الاوفياء ··

ولكن رفاعة الطهطاوى حتى قبل انشاء مدرسة الالسن قد شغل عدة وظائف تتصل بثقافته وخبرته فى اللغتين

العربية والفرنسية ، وكان موضع تقـــدير من محمد على وابنه ابراهيم باشا • فما أن وصل الى الاسكندرية عـــام ١٨٣١ حتى استقبله ابراهيم باشا وأكرم وفادته ، وكان ابراهيم باشا قد سمع بجده وذكائه أثناء زيارته لباريس ، وأقطعه ٣٦ فدانا فى الخانكة • ولما وصـــل الطهطاوى الى القاهرة استقبله محمد على كما يستقبل العـــالم الكريم ، فقد كان محمد على يتلقى عنه أطيب التقـــارير من المسيو جومار Jomard مدير البعثة التعليمية المصرية فى باريس • وعين محمد على رفاعة الطهطاوى مدرسا فى مدرسة الطب بأبى زعبل ، حيث كانت العلوم تدرس باللغة الفرنسية ، وكان يلقيها الاساتذة الاجانب على الطلاب فيقوم المترجمون بترجمتها وقراءتها عليهم بالعربية • وكانت هيئة المترجمين قوامها من الشوام يترأسهم رجل يدعى عنجورى ، وكانوا يتقنون الفرنسية ولكن عربيتهم لم تكن ســـائغة ، فلما انضم رفاعة الطهطاوى الى هذه الهيئة لم يلبث ان خلف عنجورى رئيسا لهيئة المترجمين ، وكان ذلك أيام أن كان كلوت بك مديرا لمدرسة الطب

ثم نقل رفاعة الطهطاوى مترجما فى مدرسة الطوبجية (المدفعية) فى طره • وقد خلف فى هذا المنصب المستشرق الشاب كونيج Kœnig ، وفى أثناء عمله فى هذه المدرســة ترجم رفاعة الطهطاوى بعض المؤلفـــات فى الهندســـة والجغرافيا مما يحتاج اليه طلاب المدارس العسكرية فى دراستهم •وكان رفاعة الطهطاوى يميل بطبعه الى الجغرافيا أكثر من ميله الى الهندسة • وكان مدير مدرسة المدفعية ، واسمه دون أنطونيو دى سيجويرا بك Don Antonio de Seguera Bey قد اعتمدطبع كتاب فى الجغرافيا مؤلف بالعربية فى جزيرة مالطه ، ولكن رفاعة الطهطاوى وجد لغة هـــذا

الكتاب سقيمة وعبارته ركيكة فنقحها تنقيحا شديدا حتى خرجت الطبعة الثانية أكمل بمراحل من الطبعة الاولى • ولم يكتف الطهطاوى بذلك فترجم للطلاب كتابا آخر فى الجغرافيا مما كان قد درسه فى باريس • وفى عام ١٨٣٤

تفشى فى القاهرة وباء الكوليرا ، فنزح رفاعة الطهطاوى الى بلدته طهطا ، وهناك عكف على ترجمة كتاب فى الجغرافيا لمالت بران Malte Brun ثم عاد الى القاهرة وقدم كتابه الى محمد على فمنحه رتبة « صاغ » فى الجيش

ولم يكن رفاعة الطهطاوى سعيدا بعمله فى مدرسة المدفعية ، غالبا بسبب غلبة العلوم الهندسية فى دراستها، فوافق محمد على على نقله الى مدرسة اخرى • وكان محمد على قد أنشأ فى ١٨٣٤ « مدرسة الادارة » لتخريج أفواج من الموظفين الذين تحتاج اليهم دواوين الحكومة ، وجعل قوامها ثلاثين من الطلاب المثقفين ، يدرسون على أستاذين هما أرتين شكرى أفندى واسطفان رسمى أفندى،

وهما عضوا البعثة المصرية الاولى التى أوفدها محمد على الى باريس ، وكان الطلاب يدرسون فى مدرسة الادارة هذه اللغة الفرنسية والمحاسبة والهندسة والجغرافيا وفنون الادارة المدنية • وقد انضم رفاعة الطهطاوى الى هيئة التدريس فى هذه المدرسة التى كان الهدف من انشائها تخريج الموظفين ، وقد كانت أكثر مناهج الدراسة فى هذه المدرسة قائمة على الترجمة • فما أن كان الطلاب يتقنون اللغة الفرنسية اتقانا كافيا حتى كانوا يكلفون بترجمة

كتاب من كتب التاريخ ينقلونه الى العربية فصلا فصلا ثم يدفع بالكتاب الى المطبعة • ولكن مدرسة الادارة هذه كانت قصيرة العمر ، فلم تلبث أن ألغيت عام ١٨٣٦ وأنشئت مكانها « مدرسة الالسن » الشهيرة ، التى نقل اليها كل

طلاب مدرسة الادارة . كذلك أدمجت فى مدرسة الالسن « مدرسة التاريخ والجغرافيا » التى كان محمد على قد أنشأها عام ١٨٣٥ ملحقة بمدرسة المدفعية وجعل رفاعة الطهطاوى مديرا لها والاستاذ الوحيد بها وربما ارضاء له لضيقه بالعلوم الهندسية والرياضية ، وقد كان الغرض من انشاء « مدرسة التاريخ والجغرافيا » هذه امداد المدارس العسكرية العديدة التى أنشأها محمد على بمدرسين للتاريخ والجغرافيا . وقد أنشئت مدرسة الالسن بناء على اقتراح من رفاعة رافع الطهطاوى ، وقد شابهت هذه المدرسة عند انشائها خليطا من كلية الاداب وكلية الحقوق فى آن واحد ، وكانت اللغات التى تدرس فيها الى جانب العربية هى الفرنسية والتركية والفارسية والايطالية والانجليزية ، أما بقية مواد الدراسة فكانت التاريخ والجغرافيا والادب والشريعة الاسلامية والقانون، وكان طلابها يعلمون الترجمة بطريقة عملية ، فكانوا يشتركون فى ترجمة الكتب المقررة بمساعدة الاستاذ ، ثم تعرض ترجماتهم على أستاذ العربية لتنقيحها وتحسين صياغتها . ولذا فقد كانت هذه المدرسة فى أول عهدها تسمى « بمدرسة الترجمة »ثم سميت بعد ذلك « بمدرسة الالسن » وعين رفاعة الطهطاوى ناظرا أو مديرا لها بعد عام من انشائها . وكان يختار تلاميذه من قرى الصعيد ومن طلاب الازهر . وقد عين الفوج الأول من خريجى هذه المدرسة فى مختلف الوظائف بدواوين الحكومة ، كما توافر الكثيرون من خريجيها على ترجمة روائع الادب الفرنسى . وكان رفاعة الطهطاوى نفسه يقوم بتدريس اللغات والادارة والشريعة والقانون الفرنسى .

ولكن الكتب الاولى التى قام طلاب مدرسة الالسن

وخريجوها بترجمتها لم تكن كتب الادب ، بل كتب العلوم والفنون والصناعات واخصها كتب العلوم العسكرية، ثم كتب الطب والرياضة والهندسة . فلما انقضى عصر محمد على ، عصر الفتوحات العظيمة ، حول عام ١٨٤٠، وجاء عصر عباس الاول ، وكان عصر اضمحلال وانكماش اتجه خريجو مدرسة الالسن الى ترجمة الاثار الادبية . وقد عاشت مدرسة الالسن خمسة عشر عاما من ١٨٣٥ الى نوفمبر ١٨٤٩ حين اغلقها عباس الاول الذى كان يضيق بالعلوم والفنون والاداب جميعا ، بل وبكل بارقة من نور يمكن أن تشع فى العقول أو تضىء القلوب . ولم يبطش عباس الاول بمدرسة الالسن دفعة واحدة ، وانما بدأ بتشتيت اساتذتها الذين خدموا فى ظل محمد على وابراهيم باشا ، وكان فى مقدمة من شتتهم رفاعة رافع الطهطاوى بطبيعة الحال . ثم أمر عباس الاول بنقل المدرسة الى مدرسة المبتديان بالناصرية فى اكتوبر ١٨٤٩، وكانت هذه المدرسة صغيرة البناء فلم تتسع لمكتبة مدرسة الالسن ولا لمتحفها ، فنقلت المكتبة والمتحف الى مدرسة المهندسخانة ببولاق ، ثم لم يلبث عباس الاول ان الغى مدرسة الالسن جملة فى نوفمبر ١٨٤٩ . وقبل ان ينصرم العام نقل رفاعة الطهطاوى منفيا الى السودان وعين ناظرا على مدرسة ابتدائية فى الخرطوم ونفى معه زميله وصديقه محمد بيومى أستاذ الرياضة الذى لم يحتمل الصدمة فمات فى السودان . وبابعاد الرأس تفرق الاعضاء . لقد كان من سخرية القدر ان عباس الاول الذى اقترن أسمه باغلاق المدارس فى مصر يرسل الى الخرطوم اكبر رأس مفكر فى البلاد ليعلم السودانيين !

واستبد الحزن برفاعة الطهطاوى فى منفاه ، ولكن هذا

لم يشغله عن عمله ، فترجم رواية « وقائع تليماك »
Les Aventures de Télémaque لفنيلون Fénélon
وقد نشرت فى بيروت وانصرف الى تنشئة شباب
السودان الذين عاش الطهطاوى ليراهم يعلمون فى مدارس
السودان فى عهد الخديوى اسماعيل

ولما مات عباس الاول عام ١٨٥٨ وخلفه سعيد باشا ،
عاد رفاعة الطهطاوى الى مصر حيث استرد بعض مكانته
الضائعة . فقد عين فى مختلف الوظائف الرفيعة : عين
اولا مديرا للقسم الاوربى فى محافظة القاهرة ، ثم وكيلا
للمدرسة الحربية بالحوض المرصود ، ثم مديرا للمدرسة
الحربية بالقلعة ، وكان يشرف على أقسام الترجمة
والمحاسبة وغيرها . ورقى الى رتبة « المتمايز » . ولكن
كل هذه الاقسام او الادارات التى كان يشرف عليها رفاعة
الطهطاوى الغيت عام ١٨٦٠ بما فى ذلك ادارة الترجمة .
فظل بلا وظيفة محددة حتى عهد الخديو اسماعيل الذى
عرف كيف ينتفع من خدماته فى نشر التعليم

وفى ١٨٦٣ اعاد الخديو اسماعيل ادارة الترجمة مرة
أخرى ، وعين رفاعه الطهطاوى مديرا لها ، وعينه فى
الوقت نفسه عضوا فى لجنة المدارس ، التى كانت تشرف
على تنظيم التعليم فى مصر فكان خير معاون لعلى باشا
مبارك . وحين انشأ على مبارك مجلة « روضة المدارس »
عام ١٨٧٠ ، جعل رفاعه الطهطاوى رئيس تحريرها . وقد
ظل رئيسا لتحرير هذه المجلة ثلاث سنوات حتى مات فى
١٨٧٣ . ولقد كانت هذه المجلة الادبية الاجتماعية نصف
الشهرية منبرا لصفوة مثقفى عصر اسماعيل ، فكان بين
محرريها على باشا مبارك وعبد الله باشا فكرى ومحمد
قدرى باشا واسماعيل باشا الفلكى ، وصالح بك مجدى ،

وهو أنجب تلاميذ رفاعة الطهطاوى ، والشيخ حمزة فتح الله ، واسماعيل افندى صبرى (الشاعر اسماعيل باشا صبرى) ، ومعهم كان على فهمى رفاعة باشا ابن رفاعة الطهطاوى ، وكان من كبار رجال التعليم . وكانت هذه المجلة توزع بالمجان على تلاميذ المدارس لنشر الثقافة بين الطلاب . وفى عام ١٨٦٨ اعيدت مدرسة الالسن الى الحياة بعد ضمها لمدرسة الادارة وكانت هذه مركزا للدراسات القانونية ، وقد اصبحت النواة التى خرجت منها مدرسة الحقوق ، أو كلية الحقوق كما نسميها منذ تأميم الجامعة عام ١٩٢٥ . وقد كانت السنوات العشر الأخيرة من أخصب السنوات فى حياة رفاعة الطهطاوى .

واذا كان الطهطاوى قد بهر العقول فى صدر حياته بكتابه العظيم « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ، الذى صدر عام ١٨٣٤ ، وهو وصف وتحليل للمجتمع الفرنسى من كافة جوانبه ايام اقامة الطهطاوى فى فرنسا إماما للبعثة المصرية وعضوا بها ، فان « مناهج الالباب المصرية » الذى صدر عام ١٨٦٩ يعد فى نظرى أخطر كتاب فى فلسفة الاجتماع والسياسة والتشريع صدر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وليس فى عصر اسماعيل وحده . وحين قرر الخديوى اسماعيل — كجزء من خطته لجعل مصر دولة عصرية ، او « قطعة من اوربا » كما كان يقول — وضع أسس القانون المصرى على أساس القانون الفرنسى الذى يسمى عادة « كود نابوليون » (أى مدونة نابوليون أو قانون نابوليون) لجأ الى رفاعة الطهطاوى وتلاميذه لكى يحققوا له ما اراد . فاشترك رفاعة الطهطاوى وعبد الله بك السيد فى ترجمة القانون المدنى الفرنسى . واشترك عبد الله ابو السعد افندى وحسن فهمى فى ترجمة قانون

الاجراءات تحت اشراف رفاعة الطهطاوى . وترجم محمد قدرى باشا قانون العقوبات ، أما صالح مجدى بك فقد ترجم قانون الاحكام الجنائية ، وكانت هذه الموسوعة القانونية هى الاساس الذى بنى عليه القانون المصرى الحديث . وقد كتب الطهطاوى بحوثا عديدة تشتمل على دراسات مقارنة بين الشريعة الاسلامية والتشريع الفرنسى

كذلك لعب رفاعة الطهطاوى دورا خطيرا فى حياة الصحافة المصرية ، دورا يجعل من واجبنا أن نسميه « أبا الصحافة المصرية » . فالصحيفة الاولى التى عرفتها مصر ، وهى الكوريية ديجيبت » ، Courier d'Egypte (أى « بريد مصر ») صدرت لاول مرة فى ٢٩ اغسطس ١٧٩٨ بأمر بونابرت ، واختفت بانتهاء الحملة الفرنسية ، وكانت تصدر باللغة الفرنسية لتخاطب جنود الحملة ونفرا قليلا من الاجانب المحليين القارئين بالفرنسية ، والصحيفة الثانية كانت «لاديكاد ايجبسيين » («العشرية المصرية») وهى بالفرنسية أيضا وقد صدرت بأمر بونابرت فى أول أكتوبر لنشر أبحاث المجمع العلمى المصرى

وبعد اكثر من ربع قرن من سنوات الفوضى السياسية والصراع من أجل السلطة ، اسس محمد على ، بعد أن استتب له الحكم فى البلاد ، الجريدة الرسمية « الوقائع المصرية » عام ١٨٢٨ أثناء بعثة رفاعة الطهطاوى وزملائه فى فرنسا . وكانت هذه الجريدة تظهر فى لغتين : التركية والعربية . ولما كانت لغة البلاد الرسمية يومئذ هى اللغة التركية ، فقد كانت «الوقائع المصرية» تكتب أصلا باللغة التركية ثم تترجم بعربية ركيكة مما كان فى طاقة جاهلية ذلك العصر . أما موضوعات هذه الجريدة الرسمية فلم

تكن تخرج عن الاخبار الرسمية وبعض الوقائع المتفرقة ، ثم دخلتها الاخبار الواردة من الخارج ابتداء من العدد ١٥ وقد ظل الحال على هذا المنوال فى « الوقائع المصرية » حتى عين رفاعة الطهطاوى رئيسا لتحريرها فى ١١ يناير عام ١٨٤٢ أيام حكم ابراهيم باشا ، وقد شغل الطهطاوى هذا المنصب حتى نفاه عباس الاول الى السودان عام ١٨٤٩ . وحين تقلد رفاعة الطهطاوى رئاسة تحرير « الوقائع المصرية » ، كانت المواد التركية تشغل النصف الايمن من صفحات الجريدة باعتبار ان التركية كانت لغة البلاد الرسمية ، بينما كانت العربية تشغل النصف الايسر باعتبار أنها الفرع لا الاصل . فلما راس رفاعة الطهطاوى تحرير «الوقائع» عكس الوضع وخصص العمود الأيمن للمادة العربية والعمود الايسر للمادة التركية . كذلك خطا الخطوة الباسلة التالية ، وهى أنه جعل المادة الاصلية تكتب أولا باللغة العربية ثم تترجم الى اللغة التركية ، وقد استطاع ان يحصل على ترخيص بذلك من ديوان المدارس الذى كان يشرف على اصدار « الوقائع المصرية» وكذلك خطا رفاعة الطهطاوى الخطوة الباسلة الثالثة فجعل أخبار مصر تتقدم كل الأخبار ثم تأتى بعد ذلك الاخبار الواردة من الخارج ، بما فى ذلك أخبار تركيا صاحبة السيادة على البلاد . وقد استطاع رفاعة الطهطاوى أن يثبت هذا النظام عاماً كاملا ، ولكن الطبقة الحاكمة التركية لم تلبث أن تألبت عليه وأرغمته على التراجع فيما أجرى من اصلاحات ، فعاد كل شىء الى سيرته الاولى . ومع ذلك فقد استطاع رفاعة الطهطاوى أن يسجل للغة العربية والقومية المصرية نصرا أدبيا عظيما فى زمن كان نفوذ الترك فيه يسيطر على كل شىء فى البلاد

او يكاد . اما بقية القصة فيما فعله هذا الرجل العظيم « بالوقائع المصرية » فهى انه افسح صفحاتهـا للمواد الادبية والثقافية بوجه عام . فكان ينشر فيهامقتطفات من « مقدمة » ابن خلدون أو غيره من نصوص الادب العربى، أو ينشر فيها موادا فى الاقتصاد أو فى التجـارة أو فى التعريف بثروات السودان ووسط افريقيا . كذلك كانت افتتاحية « الوقائع المصرية » لا تخرج عن مقال فى مدح الوالى والتسبيح بحمده ، فجعل الطهطاوى من افتتاحية « الوقائع » مقالا تحليليا عميقا فى موضوع من الموضوعات السياسية والاجتماعية . اما عهده القصير فى رياسـة تحرير « روضة المدارس » الذى صدر العدد الأول منهـا فى ١٧ ابريل ١٨٧٠ ، فكان اهم ما يميزه اهتمامه المتصل بشئون المرأة واخبارها فلم يخل عدد من اعـداد هـذه المجلة من شيء يتصل بالمـرأة . بل لقد دعا الطهطاوى ناظرات مدارس البنات ومدرساتها لموافاة مجلته بالمقالات والموضوعات . ويبدو أن مدارس البنات القائمة يومئـذ كانت كلها مدارس اهلية ، فبعض من كتبوا عن تاريخ هذه الفترة يقول ان أول مدرسة للبنات ذات صفة رسمية انشئت عام ١٨٧٣ بالسيوفية ، انشأتها احدى زوجـات الخديوى اسماعيل ، ثم تعددت من بعدهـا مدارس البنات ..

هذه صورة موجزة لسيرة ذلك المفكر العملاق الذى وضع اساس الفكر المصرى الحديث والثقـافة المصرية الحديثة ، منذ ان لمع نجمه نحو عام ١٨٣٤ الى ان انطفأ سراجه عام ١٨٧٣ . ومما يؤثر عنه فى حياته الشخصية انه اعتق من كان يملك من العبيد والجوارى ، لاشـك عملا بمبادىء الحرية والمساواه والاخاء التى كان يعتنقها.

وقد مات عن ثروة تقترب من الالفى فدان ، ومكتبة تحوى نحو ٤٥٠٠ كتاب وفى رواية نحو ٨٤٠٠كتاب من بينهـا نحو ١٠٦٤ مخطوطا . وقد جمع أكثر هذا المال من عمله على طريقة ذلك الزمان ، فكان كلما ترجم كتـابا قيمـا اقطعه الوالى نحو مائتى فدان . اما أعمال الطهطاوى التى نشرت ، بين مؤلفة ومترجمة ، فقد بلغتستة عشر مجلدا بحسب ما ورد ، فى كتاب حفيده الاستاذ فتحيالطهطاوى عن سيرته وآثاره الصادر فى ١٩٥٨ بمناسبة احتفـال المجلس الاعلى لرعـاية الفنـون والاداب بمـرور ٨٥ عاما على وفاته ، وهى : « القـول السـديد فى الاجتهـاد والتجـديد » و « البـدع المتقـررة فى الشـيع المتبررة » و « متن الأجـرومية » و « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » و « منظوم فى مصطلح الحديث » و « نهاية الايجاز فى سيرة سـاكن الحجاز » و « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » و «مناهج الالباب المصرية فى مباهج الاداب العصرية » و « المرشد الامين للبنات والبنين » و « التعريبـات الثقافية لمـريد الجغرافيةلملطبرون»و«الكواكب المنيرة فىليالى افراح العزيز المقمرة » و « قلائد المفاخر فى غـريب عوائد الاوائل والاواخر » و « كتاب مبادىء الهندسة » و « القانون الفرنساوى المدنى » و « نظم العقود فى كسر العود » و « مواقع الافلاك فى وقائع تليماك » . وأما مخطوطات رفاعة الطهطاوى التى لم تنشر بعد فهى اربعـة عشر مخطوطا ، بيانها :

« ارجوزة فى علم الكلام » و « بحث فى المذاهب الدينية لطلبة مدرسة الالسن » وموجز « معاهد التنصيص على شواهد التخصيص لبدر الدين القزوينى » و « انوار توفيق

الجليل » و « نبذة فى تاريخ اسكندر الاكبر »و«نبذة فى الميتولوجيا » و «مقدمة تاريخ مصر» و «دستور فرنسا» و « كتاب وصول القوى الطبية » و « نبذة فى العلم والسياسة والصحة » و « قطعة من عمليات ضباط عظام » و « المعادن النافعة لتدبير معايش الخلائق » و « تعريب الامثال فى تأديب الاطفال » و « ترجمة رثاء فولتير للويس الرابع عشر » ، هذا عدا عشرات من الكتب أشرف الطهطاوى على ترجمتها فى الطب والتشريع والزراعة والجغرافية الطبيعية والرحلات والفلسفة والمنطق والتاريخ ، ومن أهمها « قرة النفوس والعيون بسير ما توسط من القرون » (عن تاريخ العصور الوسطى) ، و « نظم اللآلىء فى السلوك فيمن حكم فرنسا من الملوك » و «كتاب فى تاريخ فرنسا ترجمة حسن قاسم»و«كتاب فى تاريخ الامبراطور شرلكان» و «كتاب الروض المزهرفى تاريخ بطرس الاكبر » و « كتاب تاريخ كرلوس الثانى عشر ملك السويد للباشجاويش محمد مصطفى » (تاريخ « شارل الثانى عشر » وهو من اهم مؤلفات فولتير) و «كتاب برهان البيان فى استكمال واختلال دولة الزمان تأليف منتسكيو وترجمة حسن الجبيلى » الخ ..

وهذه العناوين والموضوعات تعطى صورة واضحة لما كان يقرؤه المثقفون فى القرن التاسع عشر حتى قبل عصر اسماعيل . ومن يتأملها يجد ان مدرسة الالسن قد غذت المثقفين المصريين بمكتبة وافية تشتمل على اهم المراجع الاساسية فى التاريخ والادب والعلوم السياسية واوليات العلوم وبذلك وفرت الحد الادنى من الثقافة للمثقفين ، ورسخت فى نفوس المثقفين اهم المبادىء

التقدمية التى بنيت عليها الحضارة الحديثة

واذا اردت ان تعرف ثقافة مثقف او ان تعرف شيئا من فكره وسلوكه فادخل مكتبته . وقد جاء فى كتابات من عنوا بجمع اثار رفاعة الطهطاوى او التعريف بها ان مكتبته كانت تتميز بظاهرتين ، احداهما ارتفاع نسبة الكتب الموضوعة فى « العلوم الماشية » كالتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعلوم السياسية والطب والكيمياء الخ ثم ارتفاع نسبة الكتب الفرنسية عما هو مألوف عند امثاله من علماء الازهر الذين لم تشغلهم علوم الدين عن الاقبال على علوم الدنيا . ولكن رفاعة الطهطاوى نفسه لايتركنا بحاجة الى استقصاء مصادر ثقافته الاوروبية ، فهو يكتب فى كتابه الشهير « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » الذى صدر عام ١٨٣٤ متحدثا عن دراساته ايام اقامته بباريس بين ١٨٢٧ و ١٨٣١ فيقول :

« وقد قرأت كثيرا من كتب الادب فمنها مجموعة نويل ، ومنها عدة مواضع من ديوان ولتير (يقصد اعمال فولتير)، وديوان رسين وديوان روسو (وديوان مونتسكيو)خصوصا مراسلاته الفارسية التى يعرف بها الفرق بين اداب الافرنج والعجم ، وهى أشبه بميزان بين الآداب الغربية والشرقية وقرأت أيضا وحدى مراسلات انكليزية صنفها القونتة شيسترفيلد « يقصد الكونت او اللورد تشسترفيلد » لتربية ولده وتعريفه ، وكثيرا من المقامات (يقصد القصص ؟ او المقالات ؟) الفرنساوية . وبالجملة فقد اطلعت فى اداب الفرنساوية على كثير من مؤلفاتها الشهيرة

« وقرأت فى الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برلماكى وترجمته وفهمته فهما جيدا ، وهذا الفن عن التحسين والتقبيح العقليين (يقصد النقد العقلى)

يجعله الافرنج اساسا لاحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية .. وقرأت أيضا مع مسيو شواليه جزءين من كتاب يسمى روح الشرائع ، مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له منتسكيو ، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبنى على التحسين والتقبيح العقليين ، ويلقب عندهم بابن خلدون الافرنجي ، كما ان ابن خلدون يقال له عندهم منتسكيو الشرق ، اى منتسكيو الاسلام . وقرأت أيضا فى هذا المعنى كتابا يسمى : عقد التانس والاجتماع الانسانى (يقصد العقد الاجتماعى) ، مؤلفه يقال له روسو ، وهو عظيم فى معناه

« وقرأت فى الفلسفة تاريخ الفلاسفة المتقدم المشتمل على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم . وقرأت عدة محال نفيسة فى معظم الفلسفة للخواجه ولتير . وعدة محال فى كتب قنديلياق (يقصد كونديياك) ..

هذا اذن مفتاحنا الى المكونات الفكرية لعقل رفاعة الطهطاوى فى شبابه : درس الطهطاوى اعمال فلاسفة الثورةالفرنسية : فولتير ومونتسكيو وروسو وكونديياك كما درس بعض اثار حركة التنوير الاوروبية كخطابات اللورد تشستر فيلد لولده فيليب ستانهوب . ولو اننا بحثنا فى جولة فكرية عما كان يقرؤه ثوار ذلك العصر ، عصرالثورات الفرنسية ، بين ١٧٨٩ و ١٨٣٠ ، لوجدنا ان الغذاء العقلى الرئيسى لثائر مثل جفرسون او وليم جودوين او توماس بين او اللورد بيرون او شلى او جوته الشاب لم يكن يخرج فى صميمه عن اعمال فولتير وروسو ومونتسكيو وكونديياك ، وربما أضافوا اليهم شيئا من ديدرو وكوندورسيه وفولنى فرفاعة الطهطاوى اذن كان يعيش فى عصره مع اكثرالعقول

تقدمية واشدها ثورية ورفاعة الطهطاوى اذن قد تلقى بفكره ووجدانه من منابعها الاولى كل تلك الفلسفات الخطيرة العميقة الرهيبة ، العقلانية منها والوجدانية ،المادية منها والمثالية على السواء ، المتضاربة منها والمنسجمة فى وقت واحد ، الملتقية ، رغم ما يفصلها من هوة عميقة ، على شىء واحد ، وهو ضرورة زلزلة الملكية المستبدة القائمة على الحق الالهى والنظام الاقطاعى الارستقراطى بامتيازاته الطبقية وطغيانه المادى والروحى ، وضرورة تقويض دعائمها واعادة بناء المجتمع الانسانى على أسس جديدة من الحرية والمساواة والاخاء كما كان الناس يقولون أيام الثورة الفرنسية ..

هذه كانت الافكار الاساسية التى تعرض لها رفاعة الطهطاوى اثناء اقامته فى باريس وعاش فى مناخها خمس سنوات كاملة وكلها تقوم على الدعوة للحرية والمساواة والاخاء بين البشر ، وقد كانت مبادىء الثورة الفرنسية هذه هى الحل السياسى الاجتماعى والفلسفى الذى قدمه مفكرو البورجوازية الثائرة على الارستقراطية ، ومثقفو الطبقة الوسطى الثائرة على الاقطاع . ومنهم من وصل اليه عن طريق الايمان بالعقل والحق الطبيعى ومنهم من وصل اليه بارتعاشة الوجدان أو بحق الفطرة ، ولكن الفريقين التقيا عند مبدأ واحد هو تقديس الحرية والمساواة امام الله والقانون وفرص الحياة وتعديل العقد الاجتماعى بين البشر بحيث يتحول من عقد اذعان الى عقد قائم على الاخاء بين الناس وعلى الاختيار الحر الذى لاشبهة فيه للاكراه . وجماع هذا هو مايسمونه بالديمقراطية الليبرالية أو حكم الشعب القائم على الحرية المطلقة فى الفكر والفعل والشعور والسلوك والتعبير فى أى شكل من الاشكال

ولاشك أن رفاعة الطهطاوى كان حتى قبل سفره الى فرنسا قد سمع من استاذه الشيخ حسن العطار ومن غير الشيخ حسن العطار ذكريات عن الفرنسيين وتقدمهم فى العلوم والفنون ، وما كان الفرنسيون يعرضونه فى المجمع العلمى المصرى من تجارب فى الفيزياء والكيمياء او ماكانوا يعرضونه فى متحفهم ومرصدهم من ايات تدل على طول باعهم فى علوم النبات والحيوان والفلك وما الى ذلك كله . وقد راينا كيف وقف الجبرتي مبهورا امام ما رآه فى المجمع العلمى المصرى من فتوحات العلم الحديث . كذلك نلمس من صفحات الجبرتى انه وقف وقفة المبهور من تقدم الفرنسيين الالى والتكنولوجى ومهارتهم ونظامهم فى انجاز الاعمال . فهو مثلا يحدثنا عن الطريقة الى شق بها المهندسون طريقا مستقيما طويلا

« من الازبكية الى جهة قبة النصر المعروفة بقبة العزب جهة العادلية على خط مستقيم من الجهتين . وقيدوا بذلك انفارا منهم يتعاهدون تلك الطرق ويصلحون مايخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس وحوافر الخيول والبغال والحمير ، وفعلوا هذا الشغل الكبير والفعل العظيم فى أقرب زمن ، ولم يسخروا احدا فى العمل ، بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن اجرتهم المعتادة ويصرفونهم بعد الظهيرة ، ويستعينون فى الاشغال وسرعة العمل بالالات القريبة المأخذ السهلة التناول المساعدة فى العمل وقلة الكلفة : كانوايجعلون بدل الغلقان والقصاع عربات صغيرة ويداها ممتدتان من خلف ، يملؤها الفاعل ترابا او طينا او احجارا من مقدمها بسهولة ، بحيث تسع مقدار خمسة غلقان ، ثم يقبض بيديه على خشبتيها المذكورتين ويدفعها أمامه فتجرى على

عجلتها بأدنى مساعدة الى محل العمل ، فيميلها باحدى يديه ويفرغ ما فيها من غير تعب ولا مشقة . و لذلك لهم قؤوس وفزم محكمة الصنعة متقنة الوضع ، وغالب الصناع من جنسهم ، ولا يقطعون الاحجار والاخشاب الا بالطرق الهندسية على الزوايا القائمة والخطوط المستقيمة » .
(« عجائب الاثار » ٣/٣٣)

وفى هذا الوصف واشباهه يتجلى اعجاب الجبرتى بما رآه عند الفرنسيين من تقدم آلى وحسن تنظيم ومهارة فى استخدام الذكاء العملى . كذلك يتجلى اعجاب الجبرتى ببعض القوانين التى سنها الفرنسيون صيانة للصحة العامة او للامن العام : « وفيه نادوا بوقود قناديل سهارى بالطرق والاسواق وان يكون على كل دار قنديل وعلى كل ثلاثة دكاكين قنديل وان يلازموا الكنس والرش وتنظيف الطرق من المفوشات والقاذورات » (٣/١٩) او « وفيه نبهوا على الناس بالمنع من دفن الموتى بالترب القريبة من المساكن كتربة الازبكية والرويعى ، ولا يدفنون الموتى الا فى القرافات البعيدة ، والذى ليس له تربة يدفن ميته فى ترب المماليك ، واذا دفنوا يبالغون فى تسفيل الحفر . ونادوا ايضا بنشر الثياب والامتعة والفرش بالاسطحة عدة ايام وتبخير البيوت بالبخورات المذهبة للعفونة ، كل ذلك للخوف من حصول الطاعون » (٣/٢١)

ولكن رغم كل هذا الاعجاب الواضح فى الجبرتى نجده لا يتجاوب مع عادات الفرنسيين وتقاليدهم ومعتقداتهم الا فيما ندر . فالجبرتى شديد الهجاء لما رآه من سفور المرأة الفرنسية وتحررها وتفانى الرجل الفرنسى فى احترامها و « الخضوع » لها على حد قوله ، وهو شديد التنديد بما تجسم له من انه انحلال اخلاقى نتيجة لاختلاط

الجنسين وانحراف عن الفضيلة . ولعل من المواضع القليلة التى خرج فيها الجبرتى عن تحفظه فى وصف ذلك المجتمع الاوروبى الغريب المحيط واعلن فيها اعجابه بنظم الفرنسيين كان حيث تعرض لوصف محاكمة سليمان الحلبى قاتل كليبر ، فهو يتوسع فى سرد كل ماجرى من اجراءات وينقل كل مادون من محاضر : « لتضمنها خبر الواقعة وكيفية الحكومة ، ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين ، وكيف قد تجارى على كبيرهم يعسو بهم رجل افاقى اهوج وغدره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله من اخبر عنهم بمجرد الاقرار ، بعد ان عثروا عليه ووجدوا معه الة القتل مضمخة بدم سارى عسكرهم واميرهم ، بل رتبوا حكومة ومحاكمة واحضروا القاتل وكرروا عليه السؤال والاستفهام ، مرة بالقول ومرة بالعقوبة ، ثم احضروا من أخبر عنهم وسألوهم على انفرادهم ومجتمعين ، ثم نفذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم ، واطلقوا مصطفى افندى البرصلى الخطاط حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه عليه قصاص كما يفهم جميع ذلك من فحوى المسطور بخلاف مارأيناه بعد ذلك من افعال أوباش العساكر (يقصد العثمانية فى ثورة القاهرة الثانية) الذين يدعون الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية » (١١٧/٣)

ولاشك أن موقف الجبرتى كان يختلف تماما عن موقف رفاعة الطهطاوى فالجبرتى كان مصريا لم ير فى الفرنسيين الا جيش احتلال غزا بلاده واغتصبها ، ومهما كان هو ومعاصروه قد لمسوا الفرق بين الغاصب الجاهل كالترك

والمماليك والغاصب المستنير كالفرنسيين ، فالغاصب غاصب مهما علا كعبه فى مدارج الحضارة ، والشعب الصريع لا يرى منه الا نواجذه ، بل وربما لا ينبغى أن يرى منه الا نواجذه . اما رفاعة الطهطاوى ، فقد راى الفرنسيين فى بلادهم وخالط مجتمعهم المدنى على طبيعته وبذلك أتيح له أن يدرس كيانهم الاجتماعى وعاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم بفكر مفتوح واضح الحياد . ولعل ربع قرن من حكم محمد على وتعاظم بأس مصر فى الشرق الاوسط واندفاع مصر الى الأخذ بالاسباب المادية فى الحضارة الاوروبية قد يسر مهمة رفاعة الطهطاوى وجعله يركز انتباهه على الجوانب الفكرية والروحية والانسانية فى المجتمع الفرنسى . لقد انتهى عصر الصدمة الاولى التى ايقظت المصريين الى ضرورة الاخذ بالعلوم الحديثة لتجديد حياتهم المادية ، وغدت هذه ، بفضل محمد على سياسة البلاد الرسمية . ولكن بقيت مهمة اشد عسرا وهى ضرورة الدعوة الى الاخذ بالفلسفات الحديثة لتجديد الحياة الفكرية على ارض مصر ، فليس بالمادة وحدها يحيا المجتمع ولقد تصدى رفاعة الطهطاوى لهذه المهمة فكان نعم المفكر ونعم البشير .

٢ ــ تحرير المرأة : ١٨٣٠

عندما وطئت قدما رفاعة الطهطاوى ارض فرنسا لاول مرة عام ١٨٢٦ ، كان اول مااستوقف نظره الحرية التى تتمتع بها المراة الفرنسية ووضعها الممتاز فى المجتمع الفرنسى بالنسبة الى ما الفه الطهطاوى فى تقاليد بلاده . وكان اول مظهر من مظاهر هذه الحرية هو السفور الذى سبق ان لاحظه الجبرتى فى نساء الفرنسيين . اما الجبرتى فقد رأى فى سفور النساء واختلاطهن بمجتمع الرجال الذين رآهم أيام الحملة الفرنسية ومشاركتهن فى الحياة العامة مظهرا من مظاهر الانحطاط الخلقى الذى يستوجب التنديد وأما الطهطاوى فقد اتاحت له ظروفه ان يقيم سنوات فى هذا المجتمع السافر النساء ويدرسه عن كثب ولذا جاءت احكامه عليه مختلفة كل الاختلاف عن أحكام الجبرتى . فهو أولا ينفى ان للسفور او الحجاب صلة بفساد الخلق أو بالفضيلة . وهو يقول فى « تخليص الابريز » :

« وحيث ان كثيرا مايقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الافرنج كشفنا عن حالهن الغطاء . وملخص ذلك أيضا ان وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا ياتى من كشفهن او سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة ، والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين . وقد جرب فى

بلاد فرنسا ان العفة تستولى على قلوب النساء المنسوبات الى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الاعيان والرعاع . فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبهة كثيرا ويتهمون فى الغالب »

وواضح من كلام رفاعة الطهطاوى انه يشير الى حالة الراى العام فى مصر وشدة اهتمامه بأن يعرف شيئا عن وضع المراة فى أوروبا ومدى ماتتمتع به من حريات ومدى اثر هذه الحريات فى افسادها . فيقول ان هذه الاسئلة وامثالها تقع من « جميع الناس » وهذا يدل على انه يعالج هنا مشكلة اجتماعية حقيقية ، نجد أصداءها اولا فى الجبرتى وجيله ، ولاشك ان هذه المشكلة تفاقمت مع الايام بسبب الانفتاح الشديد للحضارة الاوروبية فى عهد محمد على وازدياد مخالطة المصريين للاوروبيين . اما ثورة الحريم ايام الحملة الفرنسية ، فقد سبق ان جاء وصفها فى مشاهدات الجبرتى . وهاهو ذا كلوت بك يصف لنا فى ١٨٤٠ وجها من وجوه هذه الثورة :

« أورد نابليون بونابرته حكاية مؤامرة دبرت فى أحد الحمامات العامة يلذ لى ايرادها فى هذا المقام لما احتوته من الدليل على ان اقامة ذلك الرجل العظيم بمصر قد أدهشت العقول وحركت الخواطر كلها حتى خواطر النساء ، وكانت لجميع اهل المشرق عنوانا على تبدل الاحوال بحال لم يسبق لها من قبل مثال . قال :

« تزوج الجنرال منو بامراة من رشيد وعاملها معاملة السيدات الفرنسيات ، اذ كان يمد اليها يده كلما هم بالدخول معها الى غرفة الطعام ، ويتحرى لها اوفق المجالس ويقدم اليها خير الاطعمة واشهاها . وكان اذا سقط منديل الطعام الموضوع على فخذيها بادر بأخذه

واعادته الى مكانه . فلما روت تلك المراة هذه الامور على صاحباتها في احمد حمامات رشيد لاحت لهاته النسوة بارقة الامل فى تغير احوالهن وعاداتهن ، وحررن عرضا قدمنه الى السلطان الكبير ــ بونابرته ــ ليحمل ازواجهن على معاملتهن بمثل مايعامل منو زوجته الرشيدية به . »
(« لمحة عامة الى مصر » ج ٦٢٤/١ ــ ٦٢٥)

فبدايات هذا القلق الاجتماعى التى بدات نحو ١٨٠٠ لاشك نمت فى الجيل التالى مباشرة ، جيل محمد على ، ولم يعد هذا القلق الاجتماعى مقصورا على النساء ، بل تجاوزه الى شرائح من مجتمع الرجال الذين اتيح لهم أن يخالطوا الاوروبيين سواء في بلادهم او فى مصر ، حيث استقدمهم محمد على بفزارة حتى اشتهر عصره بانه عصر البعثات والخبراء الاجانب . ولاشك ان الجسم الاكبر من الراى العام فى الطبقات الميسورة والمستورة ، حتى نحو ١٨٣١ ايام ان كتب رفاعة الطهطاوى « تخليص الابريز » كان محافظا ينفر من سفور المراة ومن تعليمها ومن مزاولتها اى عمل من الاعمال ومن اختلاطها بمجتمع الرجال او مشاركتها فى الحياة العامة على اى وجه من الوجوه . اقول فى الطبقات الميسورة والمستورة فقط ، لان قارىء كلوت بك وغير كلوت بك يستطيع ان يعرف دونما اى لبس ان المشكلة لم تكن قائمة فى اية صورة من الصور بالنسبة لنساء الطبقة العاملة سواء من الفلاحين او العمال . فكلوت بك يقول : « اما نساء الفلاحين فيرحن ويجئن طليقات من غير قيد ، وكثيرا مايتفق ان يبعث ازواجهن بهن الى الاسواق لبيع الحاصلات المختلفة او غيرها » (كلوت بك ٦٢٢/١ ــ ٦٢٣)

فالقضية الكبرى التى كانت مطروحة على اوسع نطاق

فى الطبقتين الوسطى والعليا من المجتمع المصري : الى أى مدى يمكن للتشبه بالاوروبيين ان يتجاوز الاخذ بما لديهم من علوم متقدمة ومهارات تكنولوجية الى الاخذ بما لديهم من قيم ومعتقدات واخلاق وقواعد فى السلوك ، ولاسيما فيما يتصل بنصف المجتمع وهو جنس النساء . ويبدو من كلام رفاعة الطهطاوى أن المصرى العادى كان الى نحو ١٨٣٠ يجيب بالرفض ، الرفض المسبب او الرفض الانفعالى وانه كان يربط بين تحرير المراة ومساواتها بالرجل وبين الفساد الخلقي وانهيار الكيان الاجتماعى . نفهم منه هذا الأنز دعوة الطهطاوى بأن « وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لايأتى من كشفهن او سترهن بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة » هى بمثابة رد على اعتراض قائم بالفعل فى اذهان الناس ، وقد راى الطهطاوى فيه وهما يجب ازالته ، مستندا الى ماراه فى فرنسا من سفور النساء وتحررهن ومساواتهن بالرجال ، دون أن يؤدى ذلك الى تدهور الاخلاق عند نساء الطبقة المتوسطة . ولاشك أن الطهطاوى كان من أبناء الطبقة المتوسطة ، وهى اشد الطبقات محافظة فى جميع بلاد العالم ، وانه كان حريصا على طمأنة ابناء الطبقة المتوسطة ، من دون بقية الطبقات ، على شرفهم ان هم اذنوا لنسائهم ان تسفر واعطوهن القدر الكافى من الحرية والمساواة الحافظ لكرامة الانسان ولحقوق الانسان المشكلة ليست فى سفور المرأة أو حجابها ولكنها فى التربية الصالحة والتربية الفاسدة . وقد دلت التجربة بحسب مايستنتج من كلماته ، ان نساء الطبقة الوسطى يملكن فرص التربية الصالحة اكثر مما تملكها نساء الطبقة الارستقراطية والطبقة العاملة . ان قاسم امين لم يضف كثيرا الى دفاع الطهطاوى عن حقوق المرأة وحرياتها ، ولكنه

عبر عنه بنبرة اجهر وباصرار اقوى . قال الطهطاوى فى « تخليص الابريز » :

« وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والراس والنحر وماتحته والقفا وماتحته واليدين الى قرب المنكبين . والعادة ايضا ان البيع والشراء بالاصالة للنساء ، واما الاشغال فهى للرجال فكان لنا بالدكاكين والقهاوى ونحوها فرجة عليها وعلى مايعمرها . وكان اول ماوقع عليه بصرنا من التحف قهوة عظيمة دخلناها فرايناها عجيبة الشكل والترتيب والقهوجية امراة جالسة على صفة عظيمة وقدامها دواة وريش وقائمة »

وهذه ايضا من الملاحظات التي نجدها ايضا فى قاسم امين بعد خمسين سنة ويزيد : الا وهى استعداد المراة للاشتغال بالتجارة . والطهطاوى فى حديثه عن اشتغال المراة بالتجارة ، وادارة الاعمال لايبدو عليه الاستهجان وانما يبدو عليه انبهار من وقف على كشف عظيم او على طريفة من الطرائف الكبرى ، اما اختلاط النساء بالرجال فقد لاحظه الطهطاوى وسجله ووقف منه موقفه من سفور المراة ، فلم ير ان فيه مايشين الخلق او يؤدى الى الفساد فالاختلاط تمارسه الحرائر وغيرهن : « ونساء الفرنساوى بارعات الجمال واللطافة حسان المسايرة والملاطفة يتبرجن دائما بالزينة ويختلطن مع الرجال فى المتنزهات ، وربما حدث التعارف بينهن وبين بعض الرجال فى تلك المحال سواء الاحرار وغيرهن ، خصوصا يوم الاحد الذى هو عيد النصارى ، ويوم بطالتهم ، وليلة الاثنين فى البارات والمراقص الاتى ذكرها .. » الاختلاط بين الجنسين اذن لاغبار عليه ، وهو ليس من صفات الطبقة السفلى فى المجتمع بل من صفات العقائل والحرائر والارجح انه يقصد

بكلمة « الاحرار » مانسميه نحن ببنات الناس او ببنات العائلات

ويصف لنا رفاعة الطهطاوى وجها من وجوه هذا الاختلاط بين الجنسين في المراقص او « البالات » كما يسميها (والكلمة فرنسية) فلا نحس فى كلامه امتعاضا من امتعاض الشرقيين المحافظين من مراقصة الرجل للمراة ، بل نحس منه ، على العكس من ذلك اعجابا شديدا بالرقص الافرنجى والسمو به الى مستوى الفن الجميل ، والارتفاع به عن الشهوانية الفاسقة التى يتميز بها الرقص الشرقى فى نظره

« وقد قلنا ان الرقص عندهم فن من الفنون ، وقد اشار اليه المسعودى فى تاريخه المسمى مروج الذهب ، فهو نظير المصارعة في موازنة الاعضاء ، ودفع قوى بعضها الى بعض . فليس كل قوى يعرف المصارعة ، بل قد يغلبه ضعيف البنية بواسطة الحيل المقررة عندهم . وما كل راقص يقدر على دقائق حركات الاعضاء . وظهر ان الرقص والمصارعة مرجعها شيء يعرف بالتأمل ويتعلق بالرقص فى فرنسا كل الناس ، وكأنه نوع من اللياقة والشلبنة ، لا من الفسق ، فلذلك كان دائما خارجا عن قوانين الحياء ، بخلاف الرقص فى ارض مصر ، فانه من خصوصيات النساء لانه لتهييج الشهوات . واما فى باريس فانه نط مخصوص لايشم منه العهر ابدا وكل انسان يعزم بامراة يرقص معها . فاذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية وهكذا وسواء كان يعرفها أو لا . وتفرح النساء بكثرة الراغبين فى الرقص معهن ، ولا يكفيهن واحد أو اثنان ، بل يحببن رؤية كثير من الناس يرقص معهن لسآمة انفسهن من التعلق بشيء واحد ...

وقد يقع ان من الرقص رقصة مخصوصة : يرقص الانسان ويده فى خاصر من ترقص معه ، واغلب الاوقات يمسكها بيده . فمس المرأة أيما كانت فى الجهة العليا من البدن غير عيب عند هؤلاء النصارى وكلما حسن خطاب الرجل مع النساء ومدحهن ، عد هذا من الادب .. وصاحبة البيت تحيى اهل المجلس »

هذه المقارنة التى يعقدها رفاعة الطهطاوى بين الرقص الافرنجي والرقص الشرقى مقارنة هامة ، لانه تحمل فيها مسئولية التنديد برقص الغوازى ورقص العوالم فى مصر ووسمه بالانحطاط والشهوانية بينما رفع الرقص الافرنجى الى مرتبة الرياضة والفن الجميل ، فهو بهذا يقول اننا اقرب الى الفسق فى لهونا من الاوربيين ، وهذا عكس الفكرة التى صورها الجبرتى عن المجتمع الفرنسى والمصرى المختلط الذى رآه يحتفل بالرقص والغناء فى عيد وفاء النيل رجاله مع نسائه . وقد اخطأ الطهطاوى فى تفسير ظاهرة مراقصة المرأة الفرنسية لرجال متعددين ونسبها الى سأم النساء ورغبتهن فى التغيير . وحقيقة الامر هى أن تقاليد المجتمع الفرنسى المحافظ تمنع المرأة من مراقصة رجل واحد باستمرار أثناء الحفلات لان فى ذلك معنى « الاهتمام الخاص » من الرجل بالمرأة ، فان كانت متزوجة عد هذا أمرا معيبا ، وان كانت آنسة كان ذلك من مقدمات تقدم الشاب لخطبة الفتاة . وقد اهتم الطهطاوى بشرح آداب السلوك فى حفلات الرقص التى شاهدها ، فهو يقول فى « تخليص الابريز » :

« ومن المنتزهات محال الرقص المسماة البال وفيه الغناء والرقص . وقل ان دخلت ليلا فى بيت من بيوت الاكابر الا وسمعت به الموسيقى والمغنى . ولقد مكثنا مدة

لا نفهم لغنائهم أصلا لعدم معرفتنا بلسانهم ..

« والبال قسمان : بال عام ، ويدخله سائر الناس ، كالبال فى القهاوى والبساتين ، والبال الخاص ، وهو ان يدعو الانسان جماعة للرقص والغناء والنزهة ونحو ذلك ، كالفرح فى مصر .. والبال دائما مشتمل على الرجال والنساء وفيه وقدات عظيمة وكراسى للجلوس .. والغالب ان الجلوس للنساء ، ولا يجلس احد من الرجال الا اذا اكتفت النساء . واذا دخلت امراة على أهل المجلس ولم يكن كرسي خاليا ، قام رجل واجلسها ، ولا تقوم لها امراة لتجلسها . فالانثى دائما فى المجالس معظمة أكثرمن الرجل ثم ان الانسان اذا دخل بيت صاحبه فانه يجب عليه ان يحيى صاحبة البيت قبل صاحبه ، ولو كبر مقامه ، ما أمكن ، فدرجته بعد درجة زوجته او نساء البيت . ومن المنتزهات جمعية الناس كخيمة مصر ، الا ان فيها دائما الات الموسيقى والغناء والرقص ، وبين كل نوبةمن الموسيقى والغناء يقسم على الحاضرين بعض مطعومات ومشروبات خفيفة . وبالجملة فالموسيقى بالاصالة والشراب الخفيف بالتبعية »

فرفاعة الطهطاوى يصر دائما على ابراز فكرة هامة فى نظره ، وهى احترام المجتمع الاوربى للمرأة ، وربما كان مصدر اصراره على ابراز هذه الفكرة هو رغبته فى تلقين المصريين ضرورة تغيير نظرتهم للمراة ومعاملتها بما تستحقه من الاعتبار بدلا من اعتبارها مجرد متاع . وواضح من كلام الطهطاوى أنه كان يخالط اكرم العائلات الفرنسية ويرصد آداب السلوك بينها . غير أن فى كلامه مايدل على انه كان يضيق أحيانا بما كان يراه فى باريس من اسراف اهلها فى مجاملة النساء ، فهو يقول : « ثم ان الرجال عندهم

عبيد النساء وتحت امرهم سواء كن جميلات ام لا . قال بعضهم ان النساء عند الهمج معدات للذبح ، وعند بلاد الشرق كأمتعة البيوت ، وعند الافرنج كالصفار المدلعين» .
والطهطاوى هنا يضع يده على روح « الكورتوازيه » أو « الفروسية » التى ورثتها اوربا الحديثة ولا سيما فى البلاد الكاثوليكية ، عن العصور الوسطى ، وهى تقوم على لون من تقديس المراة بالمعنى المجازى طبعا ، تقديسا لا علاقة له بالرغبة الجنسية وليس له تفسير انثروبولوجى عندى الا انه من رواسب المعتقدات الدينية الكاثوليكية التى تفرد لمريم العذراء منزلة خاصة فى الديانة المسيحية تكاد ان تسمو على منزلة المسيح . ولاشك ان الطهطاوى انتقد اسراف الرجل الفرنسى فى تقديس المراة وخدمتها ، قائلا ان اسلام الرجل قياده للمراة شر وبيل

كذلك يهتم رفاعة الطهطاوى بابراز فكرة اخرى ابرازا قويا ، والاغلب انه يريد بذلك ان يزيل فكرة شائعة عن الاوربيين بين المصريين فى زمانه ، وهى ان الرجل الاوربى خال من « الغيرة » على زوجته ، بارد لا يحرك ساكنا اذا عرف بسوء سلوكها . والطهطاوى يحاول ان يشرح لقرائه ان هناك فرقا بين الخلو من الغيرة العطيلية القائمة على العقل المسمم بالشكوك وبين رفض الانحراف ، فهو يقول: « ولا يظن الافرنج بنسائهم ظنا سيئا اصلا مع ان هفواتهن كثيرة معهم » . فالاصل ان الرجل الاوروبى « يثق » فى زوجته ويفترض مسبقا انها مستقيمة السلوك تخلص له ، ولا يفترض مسبقا ان المراة من حيث هى امراة جنس خوان تحت اية ظروف . فهو اذا اباح لها مخالطة الرجال او الانتقال بمفردها او الرقص مع سواه لا يفعل ذلك من باب الانحلال الخلقى وعدم المبالاة وانما يفعله من باب الثقة

فيها وفي وفائها . وفي هذا يقول الطهطاوى : « ولا يظن بهم انهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم فى ذلك ، حيث ان العرض يظهر فى هذا المعنى اكثر من غيره لانهم وان فقدوا الغيرة لكنهم ان علموا عليهن شيئا كانوا اشر الناس عليهن وعلى انفسهم وعلى من خانهم فى نسائهم . غاية الامر انهم يخطئون فى تسليم القيادة للنساء ، وان كانت المحصنات لا يخشى عليهن شيء » فالفرنسي اذن ، رغم انه لا « يغار » على زوجته ، كفيل بأن يدمرها ويدمر عشيقها ويدمر نفسه لو عرف عنها سوءالسلوك ، وهو اكثر مما يفعله المصرى فهو عادة يدمر زوجته ويدمر عشيقها ثم يقضي بقية حياته ـ غالبا بين جدران السجون ـ راضيا عن نفسه لانه غسل بالدماء شرفه المثلوم

٣ ـ أبو الديمقراطية المصرية

كفاح الشعب المصرى فى سبيل الديمقراطية قديم ، وقد كان لمصر برلمان اسمه « البولا » قبل الفتح الرومانى وكان مقره مدينة الاسكندرية ، فعصف به الرومان . وقد حاول المصريون استخلاصه من أباطرة الرومان ولكنهم عجزوا لانهم تمسكوا بمبادىء الحرية والمساواة غير أنهم فقدوا القدرة على التنظيم السياسى ، او على الاصح افقدهم اياها غزاتهم . وبعد الفى عام أو نحوها من الحكم الاوتوقراطى ، ظهر فيهم رفاعة رافع الطهطاوى لينادى بسيادة الشعب على الملوك وليفتح أعينهم على تجارب الامم الاخرى فى ممارسة الحرية والمساواة من خلال الدساتير والنظم النيابية

(١) « سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم »
« رفاعة الطهطاوى »

(٢) « أما الشعب المصرى فلم يساهم قط فى شىء ما من التصميمات التى أقرها ولا فى اختيار الوسائل التى استحسنها لتنفيذها . بل القى فى طريقه كل ما استطاع أن ينثره فيه من الصعوبات والعثائر لتعطيلها ، وأقام فى وجهه الاعتراضات الجمة عليه . ولقد رأى محمد على عندئذ انه ، لايلاف ذلك الشعب وتعويده الانس بتلك الانظمة الجديدة ينبغى العمل لازالة ما ران على قلبه من الشكوك ومكافحة ميله الى التشبث والعناد

« ولا يأخذن المصريين احد بجريرة هذه النزعات ، فان الروسيين لم يشدوا أزر بطرس الاكبر فيما تصدى لاجرائه من جلائل الاعمال وادخاله على شئونهم من نافع الاصلاحات . وتلك شنشنة معروفة عن الامم فى ادوار ارتكاسها وتنكسها ، كلما ظهر من بينها مصلح يريد الاخذ بيدها والنهوض بأمرها والسمو بها الى الغايات العالية فى الحضارة والرفاهية ، تعرضت له بالعمل على احباط مساعيه . والقت فى طريقه العقبات والمصاعب

« لم يذكر التاريخ مثلا لأمة نهضت بدافع من نفسها لبناء صرح المدنية واقامة معالمه ، وانما الذين تعرضوا لذلك أفراد امتازوا بذاتية متينة وعبقرية عالية فدعوا الى مشاركتهم فى عملهم ابناء وطنهم . وكثيرا ما لجأوا فى تنفيذ مقاصدهم ، اذا أرهقتهم من هؤلاء نزعة الجمود على القديم ، الى وسائل العنف والشدة . وتعليل هذه الحالة ليس بعازب على الفطن اللبيب لامكان تطبيق المنطق عليه . فقد جبل الانسان على ان لا يهتم الا بما يشعر بضرورة قضائه من الحاجات لنفسه ، وأن لا يتحرى المزايا والفوائد الا بنسبة اهميتها وضرورتها لشخصه . ولما كانت الشعوب التى على فطرة التوحش والهمجية لا تشعر بشيء من الحاجات عادة ، فانها تجهل طبعا فوائد المدنية ومزاياها ، ولا يتاح لها تقدير أهميتها الا اذا رضخت لارادة رجل تأججت فى صدره نار المطامع الشريفة وجمع عزيمته على نيلها مستعينا فى ذلك بتلك الشعوب ذاتها ، وانما عبقرية الرجل العظيم فى تقديره اهمية ما يراه من الوسائل محققا لمراده . ولقد كان محمد على ذلك الرجل فيما يتعلق بمصر » « كلوت بك »

هذان منهجان فى أصول الحكم للفكر البورجوازى الثورى ، كان من تناقض الحياة ان يكونا ثمرتين من ثمار الثورة البورجوازية العظمى ، الا وهى الثورة الفرنسية: المنهج الاول ، منهج رفاعة الطهطاوى ، وقد ادى الى تعميق تيار الديموقراطية وتتويج الدساتير وانتصار الشعوب . اما المنهج الثانى ، منهج كلوت بك ، فقد ادى الى تعميق فكرة المستبد المستنير او الدكتاتور المصلح . الاول خرجت منه الملكيات المقيدة والنظم الجمهورية البرلمانية ونظرية فصل السلطات ومبدأ سيادة القانون ، والثانى خرجت منه الانظمة الثورية الفردية والشمولية معا وانظمة الطغاة بالمعنى الاغريقى الاصلى القديم « للطاغية » بمعنى الدوتشى الايطالى او الفوهرر الالمانى او الاب أتركى كما كان « أتا تورك » يحب ان يسمى نفسه « ابا الاتراك » او « الاخ الاكبر » كما فى كتابات جورج أورويل ، فالطاغية أو « التيرانوس Tyrannos » بالمعنى اليونانى القديم لم يكن معناه مجرد الحاكم المستبد ولكن « الملك المنتخب » ببيعة الجماهير لأنه انقذ البلاد من شر وبيل كما فعل اوديب بطيبة واهلها فأعلنوه « تيرانوس » أو « ملكا » عليها

والحق ان كلوت بك لم يكن يفكر فى الدفاع عن الحاكم المستبد من حيث هو حاكم مستبد . فتاريخ فرنسا كتاريخ كل بلاد متحضرة عرف من الحكام المستبدين طائفة عظيمة ملأت بلاده جهلا وظلما وفاقة واضمحلالا ، وأنما كان كلوت بك يفكر فى اصحاب الحكم المطلق من الملوك المستنيرين أو من زعماء الثورات التقدمية الذين

غيروا معالم الحياة فى بلادهم وربما فى العالم اجمع بالعنف العنيف ، من الاسكندر الاكبر ويوليوس قيصر ولويس الرابع عشر وبطرس الاكبر ، الى بزيستراتوس وكرومويل ونابوليون . وهو لذلك يستدرك قائلا :

« ولست ادعو احدا الى اعتبار والى مصر واحدا من رسل الحضارة والمدنية بل ادعو الى وجوب اعتباره من فحول الرجال والعبقريين ، وانه ، مع كونه لم يعلم شيئا من شئون الامة التى ظهر بينها أمره ولم يجد منها تشجيعا ولا مؤازرة على العمل ، قد سلكه مسلكا مبنيا على الحذق وحسن التدبير ورام به الاستيلاء على زمام الحكم أولا ثم الاحتفاظ به بعد ذلك

« وعلى اثر تنظيم الجيش والدونانمة (اى الاسطول) بمعاونة جماعة من الفرنسيين من ضباط الجيش السابقين والمهندسين ، وبانوار عرفانهم وسعة مداركهم وقوة عارضتهم ، اقيمت معاهد التعليم العام والمدارس العالية وشيدت المستشفيات وسلم زمام ادارتها والخدمة فيها الى فريق من الفرنسيين . ومن ثم يرى ان الجيش وما يرتبط به من الفروع العديدة هما اللذان دفعا بمصر فى تيار حركة المدنية التى ما برحت تسوقها الى الامام حتى اليوم » (٢٦٥/٣)

هذا الرأى الصريح من اكبر مدافع عن محمد على فى القرن التاسع عشر يوضح بجلاء رأى كلوت بك فى محمد على . ان محمد على لم يكن رسولا من رسل الحضارة والعمران ، وانما رجل سياسة وحرب ، استهدف الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها بدهاء السياسة وبقوة العسكرية وهما ما يسميه ماكيافللى مكر الثعلب وقوة الاسد ويقول انهما أخص صفات

« الامير » . وانما كان كل ما استحدثه محمد على فى مصر من ادوات الدولة الحديثة سواء فى باب التنظيم والادارة او فى باب العلوم والتكنولوجيا مجرد وسائل لخدمة مطامعه العسكرية . ان اخر ما كان محمد على يفكر فيه هو بناء « الانسان » على أرض مصر . ومن أجل هذا ما ان دالت دولة محمد على حتى زال الصرح العمرانى الكبير الذى شيده على الرمال ، وغاصت مصر من جديد فى ظلمات العصر الوسيط زمن عباس الاول ، ظلمات لم يخترقها الا قبس من نور ذلك العقل الوضاء الذى اشتعل بلهب الحرية والتهب بحب الانسان ، عقل رفاعة رافع الطهطاوى ومدرسته

لم يكن محمد على اذن ، حتى بمنطق كلوت بك وبنص مقاله ، ذلك المستبد المستنير ، شأن بيزيستراتوس عاهل اثينا او الاسكندر ناشر حضارة اليونان على الامصار او يوليوس قيصر محضر برابرة الشمال بقيم الرومان أو لويس الرابع عشر راعى الفنون والاداب ، أو نابوليون محطم اغلال الاقطاع ومنظم قوانين المجتمع المدنى الجديد ، القائم على قيم الثورة البورجوازية الكبرى ، بل كان أشبه شيء بمملوك عظيم خرج من اطاره وتجاوز حجمه الطبيعى ، بل وليس يجمعه ببطرس الاكبر او اتاتورك او اى مستبد مستنير رغم ذكائه العملى الشديد الا صفة الاستبداد . أما الاستنارة فلا ..

شهد رفاعة الطهطاوى اثناء اقامته فى باريس ثورة الشعب الفرنسى عام ١٨٣٠ التى انتهت بعزل شارل العاشر اخر ملوك البوربون ، وتولية لويس فيليب ، دوق اورليان ملكا على الفرنسيين ، وسجل وقائع هذه الثورة واسبابها ونتائجها ، وكان أهم ماابرزه منها فى كتابه « تخليص

الابريز » هو ماجرته ثورة ١٨٣٠ من تعديلات على الدستور الفرنسي الرجعى ، دستور ١٨١٨ ، الذى وضعه لويس الثامن عشر بحيث صفته من كثير من مواده الرجعية وجعلته أوفى بأسس الديمقراطية . ولم يكتف الطهطاوى بالرصد والتسجيل بل عمد الى ترجمة نصوص دستور ١٨١٨ المعروف بالشرطة La Charte او « الميثاق » ، والى ترجمة مواد الدستور الجديد ، دستور ١٨٣١ ، والى تحليل التعديلات التى ادخلت على الدستور القديم وشرح معانيها واهدافها السياسية . وقد اورد هذه التحليلات فى الفصل الثالث : « عن تدبير الدولة الفرنساوية » (يقصد نظام الحكم فى فرنسا) وما تلاه من فصول ، وقد أوضح الطهطاوى هدفه من التعرض لنظام الحكم فى فرنسا وماطرأ عليه من تعديلات ثورية بقوله : « ولنكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية ، ونستوفى غالب احكامهم ، وليكون فى تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر » . فهو يقصد بذلك صراحة أن يضع امام المصريين نموذجا حيا لكفاح الشعوب فى سبيل الديمقراطية لعلهم يجدون فيه مثلا يحتذونه

وقد كان من اهم ما أثار حماسة رفاعة الطهطاوى هو مالاحظه من ان الدستور الفرنسى يقوم على نظرية فصل الدين عن الدولة ، فهو يقول فى « تخليص الابريز » :

« والكتاب المذكور الذى فيه هذا القانون يسمى الشرطة ، ومعناه فى اللغة اللاطينية ورقة ثم تسومح فيها ، فأطلقت على السجل المكتوب فيه الاحكام المقيدة ، فلنذكره لك ، وان كان غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ، ولا من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت الحكام

والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ، وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما ابدا ، والعدل اساس العمران »

وقارىء الجبرتى (٣/١١٧ وما يليها) يذكر كيف وقف الجبرتى كالمشدوه أمام ضمانات العدالة من ناحية اجراءات التحقيق فى محاكمة سليمان الحلبى قاتل كليبر التى اوردها الجبرتى بنصها « لتضمنها خبر الواقعة وكيفية الحكومة ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام اى حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض ، وذلك لان الحقوق عند الافرنج مختلفة »

ويشرح رفاعة الطهطاوى للمصريين اسباب ثورة ١٨٣٠ فى فرنسا ، ويصف لهم حالة الرأى العام بين الفرنسيين موضحا عقائدهم السياسية الاساسية ، وذلك فى الفصل المسمى « فى ذكر مقدمة يتوقف عليها ادراك علة خروج الفرنساوية عن طاعة ملكهم » . قال :

« اعلم ان هذه الطائفة (يقصد الفرنسيين) متفرقة فى الرأى الى فرقتين اصليتين ، وهما الملكية والحرية . والمراد بالملكية اتباع الملك القائلون بانه ينبغى تسليم الامر لولى الامر ، من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشىء . والاخرى تميل الى الحرية ، بمعنى انهم يقولون : لا ينبغى النظر الا الى القوانين فقط ، والملك انما هو منفذ للاحكام على طبق ما فى القوانين ، فكانه عبارة عن آله . ولا شك أن الرأيين متباينان . فلذلك كان لا اتحاد بين اهل فرنسا ، لفقد الاتفاق فى الرأى .. والملكية اكثرهم من القسوس واتباعهم ، واكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء واغلب الرعية .. فالفرقة الاولى تحاول اعانة الملك ، والاخرى ضعفه

واعانة الرعية .. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد ان يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة للملك أصلا . ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة ، وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية ، ويقال للكبار مشايخ (وللصغار) جمهور . (وهذا مثل مصر في زمن حكم الهمامية ، فكانت امارة الصعيد جمهورية التزامية)

« (وشريعة الاسلام التى عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن تاملها وعرف مصادرها ومواردها) . فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة ، وبعضهم يريد المملكة المقيدة بالعمل بما فى القوانين ، وبعضهم يريد الجمهورية . وقد سبق للفرنساوية انهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ،ثم صنعوا جمهورية ،واخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس وأشهروهم مثل الاعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الاثر »

فى هذا الوصف الدقيق والتحليل المحكم للاوضاع السياسية فى فرنسا ولحالة الراى العام فيها نحو ١٨٣٠ لم ينقل رفاعة الطهطاوى للمثقفين المصريين صورة للمجتمع الفرنسى فحسب وانما القى عليهم أول دروس منظمة فى النظم والمذاهب السياسية والاجتماعية . لاول مرة تعلم المثقفون المصريون فى تاريخهم الحديث أن «الرعية» يمكن أن تتكتل حول مبادىء سياسية واقتصادية عامة ، ويمكن ان تنقسم الى احزاب متصارعة رايا وعملا حول هذه المبادىء السياسية والاقتصادية العامة . فصورة المجتمع المصرى يومئذ لم تكن تخرج عن أن مصر كانت « باشلكية » تابعة للسلطان العثمانى ويحكمها وال تركى

نائبا عن السلطان العثمانى ويديرهـــا مماليك شركس مفوضون من الحاكم التركى وولاء « الرعية » والمماليك والوالى جميعا للسلطان العثمانى ولاء غير مشروط بشرط لان السلطان لم يكن يمثل السلطة الزمنية وحدهـــا بوصفه سلطانا أو ملكابل كان يمثل السلطة الدينية كذلك

بوصفه خليفة المسلمين . وفي كفاح مصر الســـياسي ضد الطغيان التركى المملوكى استطاع المصريون فى ثورة ١٧٩٥ ، عام « الحجة » التى استكتبوها للباشا التركى ولمراد بك وابراهيم بك ، وفى ثورة ١٨٠٤، عام خلع الباشا التركى وتنصيب الباشا الالبانى محمد على ، أن يرسوا

اساسا هاما فى السياسة المصرية وهو ان سلطة الوالى وسلطة المماليك يمكن ان تقيد بقيود وان تعلـــق على شروط ، وهى الحكم بالعدل والكف عن المظالم واحترام اموال الناس والكف عن فـــرض الضرائب والمكوس الاستثنائية . وكان اقصى ما وصل اليه المصريون عـــام

١٨٠٤ فى كفاحهم السياسى هو ارساؤهم ذلك المبـــدا الخطير وهو جواز عزل الوالى اذا حكم بالظلم فى الرعية مستندين فى ذلك الى حكم الشرع فى الحاكم الظالم ..

ولقد كان يمكن لهذا المبدا الخطير ان يكون حجر الاساس فى الفقة الدستورى المصرى لولا انه كان مشـــوبا بفكرة الفصل بين ذات السلطان وذات ولاته وحكامه فى الامصار .. أما ذات السلطان فقد كانت وظلت مصـــونة لا تمس بحكم انه كان الخليفة وفيه تمثلت السلطة الدينيـــة الى

جانب السلطة الدنيوية . واما ذات الولاة والحكام فقد كانت خاضعة للمسئولية ونتائجها لأنهم كانوا فى عرف ذلك الزمان ممثلين للسلطة الدنيوية وحدها ، أو ما الف المفكرون أن يسموه « بالسلطة الزمنية » . وقد ظـــل

هذا الوضـــع شائعا فى أوربا نفسها طالما كانت فلسفة الحكم الشائعة فيها هى نظرية حق الملوك الالهى ، فلما عصفت ثورة كرومويل فى انجلترا «١٦٤٠ – ١٦٤٥ » والثورة الفرنسية « ١٧٨٩ » بهذا الحق الالهى تبلورت فلسـفتان جديدتان الى جانب فلسفة الملكية المطلقة وهمـا فلسفة الملكية المقيدة من ناحية وفلسفة الجمهورية التى لا مكان فيها لملوك او سلاطين من ناحية اخرى . وهذا بالضبط ماعلمه رفاعة الطهطاوى لجيله منذ مائة وخمسين عاما . قال لهم باختصار : فى هــذه البــلاد ينقسم الناس الى اقلية هم الملكيون المؤمنون بالملكية المطلقـــة و « اكثرهم من القسوس واتباعهم » اى من رجـــال الكنيسة والمواطنين الخاضعين لنفوذ الكهنـوت ، والى اغلبية وهم الاحرار « الحريون » او من يسمون فى تاريخ الفكر السياسى بالليبراليين وهؤلاء اما من انصار الملكية المقيدة التى تتوج القانون مكان الملك وتجعل من الملـك مجرد « بصمجى » كما نقول او « آلة » تطبق القوانين كما يقول رفاعة الطهطاوى او مجرد رمز «يملك ولايحكم» كما يقول الانجليز ، واما من انصار الجمهورية الذين لا يرون « حاجة للملك أصلا » ، ويطالبون بسـيادة الشعب على نفسه من خلال وكلائه المنتخبين سواء فى مجلس الشيوخ او فى مجلس النواب ، واكثر الاحرار من قادة الفكر والمثقفين واغلب ابناء الشعب . فالاحرار المعتدلون من انصار الملكية المقيدة اذن كانوا ينادون بان الملك فوق القانون لانه يملك ولا يحكم واما المحافظون المتطرفون من انصار الملكية المطلقة فقد كانوا ينادون بأن الملك يملك بموجب حق الملوك الالهى فهو ظل الله على الارض وفيه تمثلت الارادة الالهية التى تسير البشر وفيه تجســدت

الشريعة السماوية التى بها تصرف امور البشر . وهذا معنى قول رفاعة الطهطاوى ان انصار الملكية المطلقة هم رجال الكهنوت وكل من خضع لنفوذهم وقال بأن المسيحية « دين ودنيا »

الجديد والخطير اذن فى هذا الكلام لم يكن انه مهد الطريق لاعادة النظر فى مبدأ الولاء لمحمد على ، فمحمد على رغم جسامة حجمه ، لم يخرج عن كونه واليا من ولاة مصر ، وسلطة محمد على لم تتجاوز فى يوم من الايام أن تكون سلطة زمنية دنيوية ، وعزله اذن كان جائزا اذا توفرت الارادة والقدرة على عزله . وانما الجديد والخطير فى هذا الكلام أنه مهد الطريق للتخلص من الولاء لسلطان تركيا الذى وضعته الخلافة فى موضع العصمة عند المصريين وعند كافة ابناء العالم الاسلامى ، حتى أن محمد على وهو فى اوج انتصاره لم يجترىء على سحب ولائه الرسمى او انكار تبعيته الشكلية له . وقد بلغ من هيلمانه الدينى رغم ضعف شوكته الزمنية امام مماليك مصر ، من على بك الكبير الى مراد بك ، انبونابرت نفسه حين جاء الى مصر بحملته الفرنسية ، ادعى امام المصريين انه صديق السلطان المدافع عن حقوقه ، وانه ما اتى الا لتأديب المماليك ، ولم ينتقض عليه صراحة الا حين انضم الباب العالى الى المماليك والانجليز فى مقاومة بونابرت عسكريا . هذا هو المعنى الخطير فى كلام الطهطاوى : الولاء لسلطان تركيا ليس قدرا على المصريين ، فغيرهم من الامم المتحضرة وقد وجد سبيله الى الحرية برفع نير ملوكهم عن كواهلهم . وهذا معنى قول الطهطاوى : « وقد سبق للفرنساوية أنهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ،

وأخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس وأشهروهم مثل الاعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الاثر »

ان الطهطاوى لم يكن يدعو المصريين الى التخلص من نير محمد على ، فكتابات الطهطاوى تدل على انه كان شديد الاعجاب بشخصية المصلح في محمد على ، بل كان يوحي الى المصريين والى محمد على نفسه بالتخلص من نير السلطان العثمانى . وهو حين يتحدث عن النظم الثلاثة : نظام الملكية المطلقة ونظام الملكية المقيدة ونظام الجمهورية ، يقول : « وشريعة الاسلام التى عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها » . بعبارة أخرى هو يقول للمصريين : فى استطاعتكم ان تشقوا عصا الطاعة على الخليفة العثمانى دون ان يغض ذلك من اسلامكم ؛ بل اكثر من هذا ، ففى استطاعتكم ان تقيموا جمهورية مستقلة عن تركيا برياسة محمد على او غير محمد على ، دون أن يغض ذلك من اسلامكم ، ولا شك أن هذا كان بمثابة رد على الرأى العام التقليدى وقياداته من المثقفين المصريين المحافظين الذين كانوا يومئذ يجدون غضاضة فى الثورة على الخليفة العثمانى ، وقد كانوا بالفعل يضعون العراقيل لهذا السبب فى طريق محمد على حين تمرد على سلطان تركيا . اما رفاعة الطهطاوى فقد كان طريقه غير هذا الطريق . لم يكن طريقه التماس حق الثورة فى الشريعة لاثبات شرعية أو وجوب الخروج عن طاعة الخليفة العثمانى ، وانما كان طريقه تحقيق استقلال مصر بفصل الدين عن الدولة . وهذا معنى قوله : « فلنقل ان أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية ، وانما هى مأخوذة من قوانين اخرى

غالبها سياسى ، وهى مخالفة بالكلية للشرائع وليست قارة الفروع ، ويقال لها : الحقوق الفرنساوية ، اى حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض ، وذلك لان الحقوق عند الافرنج مختلفة » . هو اذن يريد ان يحرر المصريين بموجب حقوق الانسان وليس بموجب سنن السلف الصالح . ثم ترتفع نبرته العقلانية فيكاد يحض الناس حضا على العقلانية أساسا للعدل ولحضارة الانسان . ان العدل والحضارة مترابطان ، فالعدل سبيل الحضارة . وقيم الدين جوهرها العدل ، ولكن العقل أيضا يمكن أن يؤدى الى العدل ، ومن ثم الحضارة . فهو يقول فى دستور ١٨١٨ المعروف فى فرنسا « بالشرطة » أى الميثاق ، ان غالب ما فيه ليس من تعاليم الدين ولكنه من املاء العقل : لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما ابدا ، والعدل اساس العمران » . وهو شبيه بتأملات الجبرتى حينما وقف مشدوها أمام عدالة القانون الفرنسى فى محاكمة سليمان الحلبى فقد أذهله توفر هذه العدالة فى قوم عقلانيين لا دين لهم ، وقد كان الفرنسيون يتباهون بهذه العقلانية أيام الثورة الفرنسية حتى نهاية حكم نابليون بسبب مؤازرة الكنيسة لحكم البوربون وتأييدها حق الملوك الالهى . وقد بلغ مد العقلانية والثورة على الكهنوت أقصى مداه حين توج هيبير « العقل » فى كاتدرائية نوتردام ، ثم عزل روبسبيير « العقل » وتوج مكانه « الكائن الاسمى » ..

فالقضية اذن كما طرحها رفاعة الطهطاوى خلاصتها

كالاتى : كل نظم الحكم السائدة فى أوروبا من الملكية المطلقة الى الملكية المقيدة الى الجمهورية لها سند فى الشريعة الاسلامية . فليعلم المصريون ـ والعرب بعامة ـ اذن أن خروجهم عن طاعة السلطان العثمانى لا يغض من اسلامهم فى شىء . وهو قد وجد بدراسته للمجتمعات الاوروبية ،

ولا سيما للمجتمع الفرنسى أن رجال الكهنوت وأتباعهم هم الذين كانوا يوطدون لحق الملوك الالهى بين مواطنيهم ، وهو ما يجافى العدالة والمدنية ، وقد وجد الاوروبيون الحل فى نظرية فصل الدين عن الدولة واقامة الدساتير والقوانين الوضعية النابعة من العقل ومن احتياجات المجتمع ومن الفلسفات السياسية والاجتماعية الزمنية القائمة على ما يسمى بحقوق الانسان فكانوا بذلك أقرب الى تحقيق العدالة والى نشر المدنية بين دعاة الثيوقراطية وحق الملوك الالهى .

وبعد أن شرح رفاعة الطهطاوى للمثقفين المصريين نظم الحكم الثلاثة التى كانت تتصارع من أجلها الجماهير والقيادات السياسية فى فرنسا فى زمن شارل العاشر نحو ١٨٣٠ ، وبعد أن حلل لهم الفلسفات الاجتماعية المختلفة التى كان يستند اليها كل نظام من هذه النظم الثلاثة : الملكية المطلقة والملكية المقيدة والجمهورية ،

تعرض لشرح الأزمة الدستورية التى أفضت الى عزل شارل العاشر واعلان لويس فيليب ملكا على الفرنسيين . قال الطهطاوى فى « تخليص الابريز » :

(١) « وقد قلنا فيما سبق أن ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية (يقصد مجلس النواب) يجتمعون كل سنة للمشورة العمومية . فلما اجتمع هذا الديوان عرضوا على الملك أن يعزل هذا الوزير (يقصد بولنياك)

ومن معه من الوزراء الستة ، فلم يصغ لكلامهم أصلا . وقد جرت العادة ان ديوان المشورة يعمل فيه جميع الاشياء بمقالة اكثر أربابه (يقصد يقرر فيه كل شيء بحسب راى الاغلبية) ، وكان المجتمع من هذا الديوان للمشورة فى قضية الوزراء أربعمائة وثلاثون نفسا ، منها ثلثمائة لا يرضون بابقاء الوزراء ، ومنهم مائة وثلاثون يحبون ابقاءهم ، فكان العدد الاكثر عليهم ، والعدد الاقل لهم ، فتيقنوا عزلهم . وكان الملك يحب ابقاءهم لاستعانته بهم على تنفيذ ما اضمره فى نفسه فأبقاهم ، ثم حرم القانون (يقصد عطل الدستور) بعدة أوامر ملكية ، فكانت عاقبتها خروجهم واخراجهم له من بلادهم معزولا »

(٢) « وقد سبق لنا من القوانين السالفة فى الكلام على حقوق الفرنساوية فى المادة الثامنة انه لا يمنع انسان فى فرنسا من أن يظهر رأيه ويكتبه ويطبعه ، بشرط أن لا يضر ما فى القوانين ، فان اضر به أزيل (يقصد صودر اذا خالف القانون) . فلما كانت سنة ١٨٣٠ ، واذا بالمالك قد اظهر (يقصد أصدر) عدة اوامر ، منها : النهى عن أن يظهر الانسان رأيه ، وأن يكتبه أو يطبعه بشروط معينة ، خصوصا للكازيتات اليومية (يقصد الجرائد اليومية) ، فانه لا بد فى طبعها من أن يطلع عليها أحدا من طرف الدولة (يقصد الرقيب) ، فلا يظهر منها الا ما يريد اظهاره ، ومع ان ذلك ليس حق الملك وحده (يقصد ليس من سلطة الملك وحده) ـ فكان لا يمكن عمله الا بقانون ، والقانون لا يصنع الا باجتماع آراء ثلاثة : راى الملك وراى ديوانى المشورة ، يعنى ديوان البير (يقصد مجلس الشيوخ) .

وديوان رسل العمالات (يقصد مجلس النــــواب) ·
فصنع وحده ما لا ينفذ الا اذا كان صنعه مع غيره .
وغير أيضا فى هذه الاوامر شيئا فى مجمع اختيار رسل
العمالات ليبعثوها فى باريس (يقصد ان الملك عدل قانون
الانتخاب) ، وفتح ديوان العمالات قبل أن يجتمع ، مع
انه كان من حقه الا يفتحه الا بعد اجتماعهم كما فعله
فى المرة السابقة (يقصد ان الملك عقد البرلمان قبل الموعد
المحدد لانعقاده) . وهذا كله على خلاف القوانين . ثم
ان الملك لما اظهر كل هذه الاوامر ، كأنه أحس فى نفســه
بحصول مخالفة ، فأعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء
مشهورين بانهم أعداء الحرية ، التى هى مقصد الرعية
الفرنساوية . وقد ظهرت هذه الاوامر بغتة حتى ظهر
ان الفرنساوية كانوا غير مستعدين لها . وبمجرد حصول
هذه الاوامر قال غالب العارفين بالسياسات : انه يحصل
فى المدينة محنة عظيمة (يقصد ثورة عظيمة) يترتب عليها
ما يترتب ، كما قال الشاعر :

أرى بين الرمـــاد وميض نار
ويوشـــك أن يكون له ضرام

فان النـــــار بالعيـــدان تزكو
وان الحرب أولهــــــا الكلام

« ... وقامت أنفس الناس على ملكهم ، لاعتقادهم
انه أمر بالقتال · فما مررت بهذا الوقت بحارة الا وسمعت
فيها : السلاح ! السلاح ! أدام الله الشرطة (يقصـــد
يعيش الميثاق أو الدستور) ، وقطع دابر الملك ! (يقصد
وليسقط الملك) فمن هذا الوقت كثر سفك الدماء ، وأخذت
الرعية الاسلحة من السيوفية بشراء أو غصب · الخ ·· »

هذه هى ثورة ١٨٣٠ التى عاشها رفاعة الطهطاوى

يوما بيوم ومسه منها لهيب اشعل قلبه واضاء عقله وعلمه ان الحرية جوهر مرادف لانسانية الانسان . وفى هذا الوصف المثير صور رفاعة الطهطاوى كيف استولى الشعب فى باريس على الاوتيل دى فيل ، وهى دار البلدية ، وكيف خرج الحرس الوطنى للدفاع عن الشعب ، وكيف رفع الفرنسيون من جديد التريكولور اى العلم المثلث الالوان على الكنائس ، والمبانى العامة ، وهو علم الثورة الفرنسية الذى كانت الملكية قد الغته بعد سقوط نابليون وعودة الحكم الى البوربون) وكيف انضم الجيش الى الثوار ، وكيف انتهى الامر بعزل شارل العاشر وطرد ولى العهد الى انجلترا ، وبتولى لافاييت رياسة الحكومة المؤقتة وبدعوة لويس فيليب ، دوق أورليان ، ليكون وصيا على العرش ثم اعلانه «ملكا على الفرنسيين» بعد أن أقسم يمين الولاء للدستور .

فأسباب ثورة ١٨٣٠ كما شرحها رفاعة الطهطاوى لمثقفى جيله تتلخص فى شىء واحد وهو الاوتوقراطية أو الحكم المطلق . وقد تجلت أوتوقراطية شارل العاشر فى خرقه دستور سنة ١٨١٨ مرتين : مرة بتمسكه بوزارة بولينياك التى اقالتها الاغلبية البرلمانية ولجوئه الى اصدار سلسلة من القوانين غير الدستورية دون رجوع الى البرلمان ، وامره بفرض الرقابة على المطبوعات وبمصادرة حرية الصحافة وحرية التعبير بوجه عام .

وقد أورد رفاعة الطهطاوى فى « تخليص الابريز » نص اليمين الدستورية التى حلفها دوق أورليان قبل اعلانه « ملك الفرنسيين » : وهذا نص اليمين :

« رضيت من غير شرط ولا تعليق بجميع الشروط المذكورة فى الخلاصة ، وبتلقيبى ملك الفرنسيس الذى

اعطيتموه لى ، وها انا حاضر مستعد للحلف والمبايعة على انى احفظ ذلك . ثم قام الملك مكشوف الراس ورفع يده اليمنى وشرع يقول هذه الصيغة المترجمة : أشهد الله سبحانه وتعالى على ان احفظ مع الامانة الشرطة المتضمنة لقوانين المملكة ، مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الجديد المذكور فى الخلاصة ، وعلى انى لا احكم الا بالقوانين المسطورة وعلى طريقها ، وأن أعطى كل ذى حق حقه بما هو ثابت فى القوانين ، وأن أعمل دائما على حسب ما تقتضيه مصلحة الرعية الفرنساوية وسعادتها وفخرها »

لقد ازيلت من « الشرطة » أو الدستور الفرنسي كافة النصوص التى تضع الملك فوق الدستور ، واذا كان دستور ١٨٣٠ قد أكد سيادة الشعب فان اليمين الدستورية لا تخرج عن كونها تاكيدا لمعنى واحد وهو أن الأمة هى مصدر السلطات وان الدستور فوق الملك . فالملك يستمد صفته الملكية لا بالحق الالهى ولا بحق الوراثة ولكن باختيار الشعب وهذا معنى اعلان لويس فيليب بأنه رضى دون قيد أو شرط بتقلد لقبه الجديد « ملك الفرنسيس الذى اعطيتموه لى » . وقد فسر رفاعة الطهطاوى معنى هذا التغيير الثورى الذى ادخلته ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ بقوله : « وأن يلقب بملك الفرنساوية ، لا بملك فرنسا ، والفرق بينهما ان ملك الفرنساوية معناه كبير على نفس الاشخاص بجعلهم له ملكا (يقصد انه ينقل السيادة الى المواطنين الذين اصبح بيدهم أن يختاروا ملوكهم) ، بخلاف ملك فرنسا، فان معناه ان ارض فرنسا ما دامت باقية فهو سيدها وملكها ، ولا منازع له من اهل البلاد فيها » . باختصار:

الملكية الوراثية تجعل من البلاد أشبه شيء بضيعة خاصة يملكها الملك ، وأما الملكية المنتخبة فهى تقيم الملك بارادة شعبية ، فهى أشبه شيء بجمهورية رياسية مدى الحياة أو هى مرحلة متوسطة بين الملكية والجمهورية فى عرف الفقه الدستورى . أو بلغة رفاعة الطهطاوى : « وسبب ذلك ان الملوك السابقين كانوا يلقبون ملك فرنسا . وكان اذا كتب الواحد منهم يقول ما صورته : (أنا فلان بفضل الله تعالى ملك فرنسا ونوار (يقصد نافار) .. قد أمرنا ونأمر بما سيأتى هنا ..) وأما ملك الفرنساوية فانه يقول فى كتابته : (أنا فلان ملك الفرنساوية .. قد أمرنا ونأمر) . ففرق بين عبارة الاول والثانى : فان الاول جعل نفسه ملك مجموع فرنسا ونوار بانعام الله سبحانه وتعالى عليه ، ولقد تحاشى عن أن يقول ذلك لارضاء الفرنساوية ، فانهم يقولون ان ملك الفرنسيس بارادة ملته (يقصد أمته أو شعبه) وتمليكهم له ، لا ان هذه خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عائلته ، من غير أن يكون لرعيته مدخلية . فظهر من هذا قوله : بفضل الله ، معناه عندهم باستحقاقه لذلك بولادته ونسبه ، كما أن قوله ملك فرنسا معناه صاحب الارض والسلطنة عليها . والا فلو كانت عندنا لاستوت العبارتان : فان كون الملك ملكا باختيار رعيته له لا ينافى كون هذا صدر من الله تعالى على سبيل التفضل والاحسان . ولا فرق عندنا مثلا بين ملك العجم وملك ارض العجم » . بمعنى آخر ان كل ملكية وراثية تتضمن فى فهم الاوروبيين درجة من درجات حق الملوك الالهى مهما اتخذت الصورة الوضعية أو بدا انها تلزم الملك بارادة شعبه ، لان من ولاه الله لا يعزله الا الله فى عرفهم . أما عندنا فلا تعارض بين المبدأين .

وأيا كان الامر فقد طرح رفاعة الطهطاوى على مثقفى جيله لاول مرة فى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر قضية الحق الالهى والحق الطبيعى كما يسمونها فى الفكر الاوروبى وصور لهم الصراعات الدامية التى اكتنفت تاريخ هذه القضية بغية الوصول الى حل لها

لقد ترجم رفاعة الطهطاوى فى « تخليص الابريز » نص دستور ١٨١٨ «الشرطة» أو «الميثاق» أو «الاشارت» كما كان يسميه الفرنسيون) كما ترجم نصوص المواد المعدلة التى أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لأصلاحه ، وهي ما أشار اليه لويس فيليب عند حلفانه اليمين الدستورية بقوله انه يقسم على أن يحترم « الشرطة » « مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الجديد المذكور فى الخلاصة » . فقدم لمواطنيه بحثا رائعا فى تطور الفكر السياسى والاجتماعى . وقال الطهطاوى فى « تخليص الابريز » معلقا على مواد الدستور :

« ثم ان هذه الشرطة قد حصل فيها تغيير وتبديل منذ الفتنة الاخيرة الحاصلة فى سنة احدى وثلاثين وثمانمائة والف ، بتاريخ الميلاد ، فراجعها فى باب (قيامة الفرنساوية وطلبهم للحرية والمساواة) انتهى . فاذا تأملت رأيت أغلب ما فى هذه الشرطة نفيسا ، وعلى كل حال فأمره نافذ عند الفرنساوية ، ولنذكر هنا بعض الملاحظات فنقول :

« قوله فى المادة الاولى : سائر الفرنسيس مستوون قدام الشريعة (يقصد أمام القانون) ، معناه سائر من يوجد فى بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون فى أجزاء الاحكام المذكورة فى القانون ، حتى أن الدعوى الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره . فانظر

الى هذه المادة الاولى ، فانها لها تسلط (يقصد اثر) عظيم على اقامة العدل واسعاف المظلوم وارضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظرا الى اجراء الاحكام

« ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية ، وهى من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم الى درجة عالية وتقـــدمهم فى الاداب الحضرية

« وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه ، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف . وذلك لان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الاحكام والقوانين ، بحيث لا يجور الحاكم على انسان ، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة »

« وأما المادة الثانية (سائر الفرنســاوية يعطون من اموالهم بغير امتياز شيئا معينا لبيت المال ، كل انسان حسب ثروته) فهى محض سياسة ، ويمكن ان يقـال ان الفرد (يقصد الضرائب) ونحوها لو كانت مرتبة فى بلاد الاسلام كما هى فى تلك البــلاد لطابت النفس ، خصوصا اذا كانت الزكوات والفىء والغنيمة لا تفى بحاجة بيت المال ، أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الامام الاعظم . ومن الحكم المقررة عند قدماء الحــكماء : الخراج عمود الملك ...

« وأما المادة الثالثة (كل واحـد متأهل لأخـذ اى منصب كان وأى رتبة كانت) ، فلا ضرر فيها أبدا ، بل من مزاياها انها تحمل كل انسان على تعهد تعليمه ، حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه ، وبهذا كثرت معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة مثل اهل

الصين والهند ، ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف ويبقى للشخص دائما حرفة أبيه .

« وقد ذكر بعض المؤرخين ان مصر فى سالف الزمان كانت على هذا المنوال ، فان شريعة قدماء القبطة (يقصد قدماء المصريين) كانت تعين لكل انسان صنعته ، ثم يجعلونها متوارثة عنه لاولاده . قيل سبب ذلك ان جميع الصنايع والحرف كانت عندهم شريفة ، فكانت هـذه العادة عندهم من مقتضيات الاحوال لانها تعين كثيرا على بلوغ درجة الكمال فى الصنائع .

« ويرد عليه أنه ليس فى كل انسان قابلية لتعلم صنعة أبيه ، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبا فى هـذه الصنعة ، والحال أنه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله وبلغ آماله » .

« وأما المادة الرابعة والخامسة .... (الرابعة : ذات كل واحد من الفرنساوية مستقل بهـا ، ويضمن له حريتها ، فلا يتعرض له انسان الا ببعض حقوق مذكورة فى الشريعة (يقصد الا وفقا لاحكام القـانون) : وبالصـورة المعينة التى يطلبه بهـا الحـاكم . الخامسة : كل انسان فى بلاد الفرنسيس يتبع دينه كما يحب لا يشاركه أحد فى ذلك ، بل يعان على ذلك ويمنع من يتعرض له فى عباداته) فانها نافعة لاهل البـلاد والغرباء فلذلك كثر اهل هذه البلاد وعمرت بكثير من الغرباء » .

أما بالنسبة للمادة السادسة من دستور ١٨١٨ القائلة: « يشترط أن تكون الدولة على الملة القاثوليقية الحوارية الرومانية» ، وبالنسبة للمادة السابعة فيه القائلة: «تعمير كنائس القاثوليقية وغيرهم من النصرانية يدفع له شى من

بيت مال النصرانية ، ولا يخرج منه شيء لتعمير معابد غير هذا الدين » ، فقد أوضح الطهطاوى فى الفصل المسمى « خلاصة حقوق الفرنساوية الان بعد ١٨٣١ من الميلاد وتصليح الشرطة » ان من التعديلات التى جرت على دستور ١٨١٨ الغاء النص القائل بأن دين الدولة هو المسيحية وتحريم وقف شيء على الكنائس أو اعطاء هبة لها الا باذن صريح من الدولة . كذلك أوضح الطهطاوى ان من أهم التعديلات التى أدخلتها ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ النص على عدم جواز عزل القضاة وعلى علانية المحاكمات وعلى حق أى مواطن فى الشكوى لاعضاء البرلمان وحقه فى تقديم الاقتراحات اليهم . كذلك من أهم التعديلات التى أدخلتها ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ نص واضح يؤكد ضمان الحرية الشخصية وينص على معاقبة من يقبض على أى انسان الا وفقا لأحكام القانون معاقبة صارمة . وكذلك أضيف نص « بمعاقبة » كل من يتعرض لعابد فى عبادته بدلا من النص القديم الغامض القائل بأن من واجب الدولة اعانة الناس على اقامة عباداتهم فى حرية و « منع » من يتعرض لهم . وكذلك اضيفت مواد خاصة بتنظيم الخدمة العسكرية ومواد بتنظيم مجلسى البرلمان ومواد تنص على سرية الانتخابات وغير ذلك من النصوص التى تعمق فلسفة الديمقراطية وتوسيع قاعدتها

أما بالنسبة للمادة الثامنة من دستور ١٨١٨ (ومنطوقها) : «لا يمنع انسان فى فرنسا أن يظهر رأيه وان يكتبه ويطبعه بشرط ان لا يضر ما فى القانون ، فاذا اضر أزيل ») فقد علق عليها الطهطاوى بقوله :

« فانها تقوى كل انسان على ان يظهر رأيه وعلمه وسائر

ما يخطر بباله مما لا يضر غيره . فيعلم الانسان سائر ما فى نفس صاحبه ، خصوصا الورقات اليومية المسماة بالجورنالات والكازيطات ، الاولى جمع جورنال والثانيه جمع كازيطة . فان الانسان يعرف منها سائر الاخبار المتجددة ، سواء كانت داخلية أو خارجية ، أى داخل المملكة أو خارجها . وان كان قد يوجد فيها من الكذب مالا يحصى ، الا انها قد تتضمن أخبارا تشوق نفس الانسان الى العلم بها ، على انها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقيق ، او تنبيهات مفيدة او نصائح نافعة سواء كانت صادرة من الجليل او الحقير ، لانه قد يخطر ببال الحقير مالا يخطر ببال العظيم

« ومن فوائدها ان الانسان اذا فعل فعلا عظيما أو رديئا وكان من الامور المهمة كتبه أهل الجورنال ليكون معلوما للخاص والعام لترغيب صاحب العمل الطيب وردع صاحب الفعلة الخبيثة . وكذلك اذا كان الانسان مظلوما من انسان ، كتب مظلمته فى هذه الورقات ، فيطلع عليها الخاص والعام ، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها ولا تبديل ، وتصل الى محل الحكم ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن يعتبر »

هذا عرض موجز لاهم ما كتبه الطهطاوى ، أبو الديمقراطية المصرية فى كتابه الخطير « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ايام ان كان المصريون لا يعرفون شيئا عن أسس الديمقراطية او حقوق الانسان غير بعض ذكرياتهم البعيدة عن دعاوى بونابرت التى تداخل فيها ختل الغازى باحلام الثائر عن الحرية والمساواة والاخاء على ارض مصر ، وغير ذكرياتهم البعيدة عن تجربتهم البرلمانية المبتورة فى

زمن الحملة الفرنسية ، وقد كانت غصة فى حلق الفرنسيين والمصريين على السواء . ثم جمع محمد على كل الاعنة فى يديه قرابة ثلث قرن واقام حكمه الاوتوقراطى المطلق الذى لا مكان فيه لشعب ولا دستور ، ولا مجال فيه لشورى ولا لحقوق . ولا شك ان تمرد محمد على على ولاية السلطان العثمانى الحاكم بحق الملوك الالهى قد جعلت منه فى نظر رفاعة الطهطاوى عاهلا شـــبيها بلويس فيليب « ملك الفرنسيين » يحكم بالحق الطبيعى ، وقد كانت هناك بالفعل مودة عظيمة بين الرجلين ، ولكن هذا اللغم الخطير الذى بثه رفاعة الطهطاوى تحت عرش محمد على كان فى الوقت نفسه الاساس الاول والاكبر لمناقشة شرعيته وشرعيـة ذريته كحاكم مطلق لا تربطه او تربطهم بالشعب المصرى مواثيق ولا دساتير . فكأنى به يقول للمصريين اجل ان محمد على يحكم حقا بالحق الطبيعى ولكنه حق السيف والمال ، أو كما يقول القدماء سيف المعز وذهبه ، ويفرض الولاء بالاكراه او يشتريه بالثمن . وقد كان اجدر به أن يجعل سلطانه على قلوب الرعية الا على أجسادهم

٤ — من الليبرالية الى الراديكالية

بعد « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » الذى صدر عام ١٨٣٤ ، كان أهم كتاب وضعه رفاعة الطهطاوى فى تحليل النظم والمذاهب هو كتابه الخطير « مناهج الالباب المصرية فى مباهج الاداب العصرية » الذى صدر عام ١٨٦٩ . وخطورة « مناهج الالباب » ناشئة من ان هذا الكتاب يعد استكمالا للنظريات السياسية والاجتماعية التى كان رفاعة الطهطاوى قد طرحها فى صدر حياته ايام « تخليص الابريز » ، وهو ليس مجرد استكمال بل هو تطوير وتعديل ومراجعة : استكمال لبحث رفاعة الطهطاوى عن الديمقراطية وحكم الشعب ، وتعديل لنظرياته فى الحرية وسيادة القانون ، ومراجعة لافكاره الاساسية عن العدالة السياسية ، على ضوء الثورة الراديكالية الكبرى التى اجتاحت اوروبا طوال القرن التاسع عشر وجعلت من الديمقراطية والحرية والقانون والعدالة وحقوق الانسان لا مجرد اشكال سياسية فارغة بل نظما لها مضمون اجتماعى واقتصادى المعالم ، وجنحت بالفكر البورجوازى الثورى من مجرد تقديس الحريات الليبرالية الى اعتبارها ضمانات لتحقيق غايات لا تقل عنها قداسة وهى التقريب الفعلى بين البشر فى فرص الحياة وفى فرص التقدم والنمو وفى المشاركة فى خيرات العمل والطبيعة . باختصار : نما

فكر رفاعة الطهطاوى كما نما الفكر البورجوازى الثورى الاوربى من الفكرة الديموقراطية الى الفكرة الاشتراكية ، أو على الاصح وقف مثله فى تلك المرحلة المتوسطة بين الديموقراطية والاشتراكية التى عرفت فى ثورات أوروبا المتعاقبة ، ثورة ١٨٣٠ وثورة ١٨٤٨ وثورة ١٨٧٠ بالراديكالية ، أو حركة الاصلاح الجذرى

اذا كان « تخليص الابريز » بمثابة حجر الاساس فى الفكر السياسى والاجتماعى المصرى ابان القرن التاسع عشر ، فان « مناهج الالباب المصرية من مباهج الآداب العصرية » هو بمثابة البناء العلوى الذى قامت عليه حركة الفكر المصرى فى تلك الفترة وما بعدها

ويمكن أن نقول ان « مناهج الالباب » هو اول كتاب ظهر فى البلاد فى الفكر السياسى والاقتصادى المصرى نظريا وتطبيقيا ، فهو كتاب فى الاقتصاد السياسى او فى الاقتصاد والسياسة ويشتمل كذلك على فصول تاريخية دعت الضرورة الى ادماجها لتوضيح الفلسفة الاجتماعية التى كان رفاعة الطهطاوى يعتنقها ويدعو اليها • واذا كان « تخليص الآبريز » فى أساسه كتابا عن الحضارة الفرنسية بقلم مفكر كان يعتقد ان بعث مصر لا طريق اليه الا الاخذ بأهم مقومات الحضارة الثورية الاوروبية فى زمنه ، فان « مناهج الألباب » فى أساسه محاولة مصرية لبناء المجتمع المصرى على أسس الديموقراطية البورجوازية التى كان رفاعة الطهطاوى يؤمن بها مع جنوح شديد الى اليسار الليبرالى أو الى اليمين البروليتارى أى الى الراديكالية . ولا شك أن قارىء «مناهج الالباب» يحس أن عشرات السنين من الاضطهاد والتشريد قد خففت من ثورية رفاعة الطهطاوى ومن ليبراليته « السياسية » التى

كانت تتفجر فى « تخليص الابريز » ، ولكن « منـــاهج الالباب » برغم ذلك كان محـــاولة لتطوير أهم مبـــادىء الفلسفة البورجوازية التى استجدت فى مصر مع الحملة الفرنسية ثم أقام محمد على أركانها ثم انهارت بعد نكسة ١٨٤٠ نحو ربع قرن كامل حتى بدأ الجو يتهيأ لاحيائهـا بعد تولى اسماعيل عام ١٨٦٣ ٠ وقد كان هذا التطـــوير نحو الراديكالية، أو عدم الاكتفاء بالديموقراطية السياسية والالتفات الشديد الى الديموقراطية الاقتصادية ٠ بل ان « مناهج الالباب » يعد تقدما من بعض الوجوه على « تخليص الابريز » من حيث أنه تصدى لمشكلة تصـــفية الاقطاع اقتصاديا بينما اقتصر « تخليص الابريز » على مناجـــزة الاقطاع كنظام سياسى أولا وقبل كل شىء

أما الافكار السياسية التى بشر بها رفاعة الطهطاوى فى « مناهج الالباب » فيمكن تلخيصها فيما يلى :

أولا : تثبيت فكرة القومية المصرية

ثانيا : تثبيت فكرة الدولة الزمنية أو العلمانية

ثالثا : تثبيت مقومات المجتمع البورجوازى «التقدمى» سياسيا واقتصاديا ٠

أما تثبيت فكرة القـــومية المصرية ، فقـــد رأينا فى « تخليص الابريز » كيف أن رفاعة الطهطاوى اهتم بابراز معنيين هامين :

امجاد مصر القديمة وحضارتها الشاهقة فى العـــلوم والفنون والآداب منوها بآثار الفراعنة ودلالتها التاريخية ثم التشابه القوى بين العرب الاوائل والفرنسيين فى أهم الفضائل الاجتماعية والفردية كالعدالة وحب الحـــرية والشجاعة فى الحق ، حتى فى احتـــرام حـــرية المرأة وحقوقها ٠ ولعل من أخطر الفقرات فى « تخليص الابريز»

قول الطهطاوى فى نهـــاية رحلته ملخصـــا موقفه من الحضارات المختلفة :

« هذا حاصل ما كان لخصــته ، حسب الامكان ، فلم يبق علينا الا ذكر خلاصة هذه الرحلة ، وما دققت فيــه النظر وأمعنت فيه الفكر ، فأقول : ظهر لى بعد التأمل فى آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبهها بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الاجناس ، وأقوى مظنة القرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار ، ويســمون العرض شرفا ، ويقسمون به عند المهمات ، واذا عاهدوا عليه وفوا بعهودهم ، الخ .. »

ولا شك أن المحـاولات المتـكررة لســلخ مصر من الامبراطورية التركية مع القضاء على حكم المماليك ، تلك المحاولات التى بدأت بانشاء جمهورية همام وقويت فى عهد على بك الكبير وبلغت قمتها فى عهد الحملة الفرنسية ثم فى عهد محمد على ، كانت تهيىء الجو السياسى الذى يتيح للطهطاوى أن يعبر عن هذه الدعـوة بمثــل هــذه الصراحة . ولكن دور الطهطاوى فى تحدى الايديولوجيــة القائمة على الجامعة العثمانية باسم الجامعة الاسلامية وفى توكيد الفوارق بين خصائص المصريين والعرب عامة أفرادا ومجتمعات وخصائص الترك ، أى باختصار : توكيــد القوميــة المصرية والقومية العربية ، كان سلاحا قويا فى حرب العقائد شنها المفكرون المصريون والمفكرون العــرب عامة على فكرة الجامعة الاسلامية التى كان الاتراك يحكمون الشعوب العربية تحت لوائها

يقول الطهطاوى فى « مناهج الالباب » :

« فقد أجمع المؤرخون على أن مصر دون غيرها من الممالك عظم تمدنها وبلغ أهلها درجة عليا فى الفنون والمنافــع العمومية فكيف لا وان آثار التمــدن وأماراته وعــلاماته

مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرنا يشـــاهدها الوارد والمتردد ويعجب من حسنها الوافد والمتفرج مع تنوعها كل التنوع ، فجميع المبانى التي تدل على عظم ملوكها وسلاطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهينها فانظر الى آثار منف وأبنيتها وعجائبها وأصنامها ودفائنها مما يحكيه المؤرخون عنها وأنها كانت ثلاثين ميلا بيوتا متصلة ومنها بيت فرعون وهو قطعة واحدة من الحجر وسقفه وفرشه وحيطانه من الحجر الاخضر وكان لها سبعون بابا وهى مدينة المملكة المصرية وكانت منزل الملوك من القبط الاولى والعماليق ومسكن الفراعنة وما زال الملك بها الى أن ملك الروم اليونان ديار مصر فانتقل كرسى المملكة منها الى الاسكندرية ومع ذلك لم تزل عامرة الى أن جاء الاسلام ثم خربت وفيها كانت الانهار تجرى من تحت سرير الملك وكانت أربعة أنهار

« ويقال ان ملوك الدنيا لو اجتمعوا واتفقـوا على أن يصنعوا مثلها لما أمكنهم ذلك » (مناهج الالباب ص ١٧٧)

هذه الوقفة الجميلة عند مجد مصر الغابر وحضارتها الاولى لها عشرات من نظـــائرها • ويلاحظ أن رفاعة الطهطاوى بسبب اختلاط مراجعه التاريخية بين عربية وأوروبية يتحدث عن « ملوك من القبط الاولى » كأنمـا الملوك القبط شيء والفراعنة شيء آخر ، وهما فى الواقع شيء واحد وهو الملوك المصريون أو ملوك Aegyptus وقد كانت العرب حتى إبن خلدون (نحو ١٤٠٠) تسمى المصريين جميعا القبط بغض النظر عن ديانتهم ، فلا شك أن اكثرية المصريين كانت قد اعتنقت الاسلام حين كتب ابن خلدون مقدمته التى يعرف فيها القبط بأنهم سـكان مصر • كذلك من الالفاظ التاريخية التى ظلت تستعمل

حتى عصر الجبرتى ثم الطهطاوى بغزارة كلمة « الروم » بمعنى « الترك » لا بمعنى « الجريج » كما تنصرف فى الاصطلاح المصرى العامى · والطهطاوى يميز اليونان بقوله « الروم اليونان » باعتبار أن هناك « الروم الترك » · و « الروم » حتى ابن زنبل الذى وصف فتح السلطان سليم لمصر تعنى بصورة محددة « الترك »

وفى ظنى أن « الروم » هى الصيغة العربية لكلمة « اليوم » Ilium وهى طروادة المشهورة ، حاضرة آسيا الصغرى فى العالم القديم ، وبذلك يكون « بحر الروم » أو ما نسميه اليوم « البحر الابيض المتوسط » هو بحر « اليوم » أو بحر طروادة

بل ان اسم « طروادة » Troy ومنها Trojan فيها كل عناصر كلمة « ترك » أو « تركيا » · وقد بدأ اختلاط معنى « الروم » بتأثير الاستعمال الشعبى فى الجبرتى الذى يستعملها آنا بمعنى « الترك » بصراحة ودون لبس وأحيانا بمعنى اليونان ، فهو يقول فى ٣/١٧ « حضر أغا رومى » وزار المشهد الحسينى فاعتقد الناس أنه رسول أوفده سلطان تركيا جاء يدعوهم للثورة على بونابرت · وهو فى ٣/١٤٥ يقول ان على باشا الطرابلسى عاد الى « الديار الرومية » وكان يراسل الثوار المصريين على جيش الاحتلال الفرنسى من خلال السيد أحمد المحروقى وهو يقول فى ٣/١١٥ أن كليبر سافر من القاهرة ، حين جاءت أنباء بوصول « مراكب وغلابين من ناحية الروم الى ثغر الاسكندرية » ، استعدادا لمواجهة الاسطول الفرنسى، ثم رجع حين تبين عدم صحة هذا النبأ

ولكن الجبرتى فى مواضع متعددة يحدثنا عن «النصارى الشوام والاروام » بوصفهم عناصر موالية للفرنسيين ، ولا

سيما نقولا الرومي وبرطلمان الرومي رئيس البوليس أو فرط الرمان كما كان المصريون يسمونه ، وهما من عتاة من سلطهم الفرنسيون على المصريين ، والجبرتي يقصـــد بكل هؤلاء « الاروام » أو « الجربج » بمعنى اليونانيين • كذلك من الكلمات الهامة التى يستعملها رفاعة الطهطاوى وتحتاج الى تفسير كلمة « العماليق » بوصفهم أسرة من أسر الملوك الذين حكموا منفيس بين ملوك القبط والفراعنة واسم العماليق يتردد كثيرا فى تواريخ العـــرب التى تتناول تاريخ مصر القديمة ، دون أن يجد من المحققين من يتصدى لتفسيره • ولا يبعد أنه مرادف لملوك الهكسوس الذين حكموا من منفيس « ميت رهينة » فعلا قبل تأسيسهم عاصمتهم أواريس قرب بلبيس أو « هوارة » كما أشتبهت فيما سبق • فاذا صح ما ذهبت اليه من أن الغز أى المماليك قد يكونون فلولا من « خزو » ، أى الهكسوس بلغة مصر القديمة ، أو موجات متأخرة منهم ، فربما كان اسم « العماليق » هو الاساس الاشتقاقى الذى خرجت منه كلمة « المماليك »

وفى الديباجة التقليدية نجد أن رفاعة الطهطاوى يقول « أنه قد عاد لمصر عزها القديم وبهوها الفخيم ومجدها المؤثل وسعدها الاول » منذ عهد محمد على وورثائه حتى إسماعيل • ويخيل الينا أن الطهطاوى المحرج فى كتـابة هذه الديباجة التقليدية ، غلف تهكمه الخفى بلباقة العبارة حين أردف « فكل منهم أبدى فى مصر من المحسنات بقدر طاقته وجهده وعلى حسن نيته وخلوص قصده » (ص ٢) وليفهم القارىء ما يريد أن يفهم من هذا التحفظ فى الكلام عن الطاقة والجهد وخلوص النية

وبعد ان يحدثنا الطهطاوى بأن مصر « أم الدنيـــا »

ويفضلها على الشام والعراق يقول انها « روضة الدنيا »، « ولم يكن فى الارض ملك أعظم من ملك مصر وكان جميع الارضين يحتاجون الى مصر .. وهذا عين التمدن اذ لا يكون ذلك الا بتقدم الصنائع والفنون ويؤيده بقايا الاثار المشاهدة التى لا كان مثلها فى غير مصر ولا يكون مع ما انمحى منها بشهادة قوله تعالى (ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون) وقد قنع المأمون بهذه الاية حين استصغر مصر فى عينه وذهل عن حقيقة الدراية والرواية فادرك بها من الحكمة والغاية » (« مناهج » ١٨)

والطهطاوى لا يمل من تذكيرنا بهذه الامجاد الغابرة : « وقدماء المصريين من الازمان الحالية والقرون البالية يعانون الاعمال العجيبة ويجتهدون فى انجاز الاشغال الغريبة كالاهرام والمسلات العظيمة والتصاوير والتماثيل العجيبة الجسيمة » («مناهج» ١٢٠) . وهو يرى أن مصر القديمة ما بلغت كل هذا المجد وهذه المدنية الا بواسطتين : « (احداهما) تهذيب الاخلاق بالاداب الدينية والفضائل الانسانية .. (والواسطة الثانية) هى المنافع العمومية التى تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية (يقصد المجتمع) وتبعدها عن الحالة الاولية الطبيعية (يقصد البدائية وحياة الفطرة) » («مناهج» ٧ ــ ٨) ؛ وهو يعلمنا أن الوطنية هى قمة الفضائل وأن حب الوطن ركن من أركان الدين ، وأن دليل الوطنية هو الرغبة فى تمدين الوطن والعمل على تجديد شبابه بالعمران . والطهطاوى الذى يصف نفسه بأنه « عاشق لجمال العمران » يقول ان غايته وغاية كل وطنى هو بعث مجد مصر القديم بالأخذ بأسباب الحضارة الحديثة ، وأن دوره كمفكر ودور كل

المثقفين هو خدمة المجتمع بفكرهم وعلمهم

هذه هي اليقظة القومية المصرية والعربية التي بدأت احساساتها الغامضة المذوبة في محيط الجامعة الدينية تتبلور منذ الحملة الفرنسية حتى غدت في أدب رفاعة الطهطاوي وتلاميذه تيارا فكريا كبيرا ثم عميقا ثم عارما حتى اكتسح كل ما أمامه من ولاءات

أما موقف رفاعة الطهطاوي من المماليك فواضح وقاطع، وهو أنهم المسئولون عن خراب مصر

« وعند فتوح الاسلام سلك الخلفاء والسلاطين والولاة بقدر استطاعتهم في هذا السلوك (يقصد دأب الفراعنة على المحافظة على مرافق البلاد) وانما لما صارت مملكة مصر في قبضة الكوليمان وصار لهم عليها الرياسة واختلت أحوالهم وضعفت عندهم السياسة ولم يبق لهم من شهامة الحكام الا مجرد احسان ركوب الخيل والفروسية بدون فراسة أهملوا عمليات النيل فخسروا من نيل الثروة وكسب السعادة خسرانا مبينا وهجم عليهم الفرنساوية فلم يجدوا لهم من النظام المعنوى ولا الحسى منجداً ولا معينا فتبدد شملهم بالكلية وصارت مصر في يد الفرنساوية تعد اقليما من أقاليم الجمهورية ولم تعد للدولة العلية الا بعد التي واللتيا فزحف عليها المماليك وبالهمة المحمدية العلية لم يلبثوا بها مليا ثم بتوطن هذا الامير وتوطيد هذا السرير أدرك أنه لم يستول من الاراضي الا على موات ولم يسترع الا احياء ضعفاء الهمة وهم في الحقيقة لاختلال الهيئة الاجتماعية في حيز الاموات »

» . . . .

« فكان المماليك المستولون عليها لا ينظرون الى عمارتها وانما يأخذون ما بدا لهم وراج في كل عام حتى صارت

يبابا وازدادت خرابا فقد كان أهملها المماليك نحو خمسين سنة بدون عملية تيلية فكانت الاراضى تفسد فى كل عام فى كثير من الاقاليم حتى هجمت جيوش رمال البرارى على وادى النيل الصالح للزراعة فتكون من الرمال على شواطىء النيل تلال وأكوام ولو بقى حكم ابراهيم بك عشرين من الاعوام لفسدت جميع أراضى مصر الزراعية

« قال نابليون حين تأمله فى أراضى مصر لو حكمت هذه الديار بحكومة منتظمة مضاهية لحكومة فرنسا وايطاليا وانكلترا والنمسا لزادت مزارعها وأهاليها ثلاث أضعاف ما كانت عليه فى أيام المماليك » (« مناهج الالباب » ص ٢٢٤ — ٢٢٥)

وفى موضع آخر يشرح رفاعة الطهطاوى سبب فساد الادارة المملوكية فيقول :

« فقد كانت حكومة المماليك مؤلفة من عدة سناجق تتوزع بينهم أقاليم مصر وكل سنجق يقطع لكشافة القرى والنواحى وكان كل سنجق منفصلا عن غيره بادارته وسياسته لا يتبع الا هوى نفسه ولا يطيع آلا ما يسوله له عقله من وسائل التخريب وان كان مستقيما للصدفة

والاتفاق فالغالب عليه التكاسل وعدم النشاط فكان فى ايامهم لكل قسم وكل قرية ترع وجسور خصوصية لا ينتفع من السقى منها الا اهاليها ولم يكن بينهم روابط عمومية فكان اصحاب الاراضى والمزارعون لها المجاورون شطوط الماء يحتكرون الرى والسقى ويختلسون من المياه

ما هو قريب منهم ويمنعون الاراضى البعيدة من ذلك مع كونها لها حق فى مشاركتهم فى المياه عند الفيضان فكان ينشأ من هذا مالا مزيد عليه من عداوة قرية لاخرى وربما ترتب على ذلك القتال وسفك الدماء فلهذه الحوادث

الجارية في أيام حكمهم تقهقرت العمليـــــات الهندسية الموروثة عن الفراعنة والرومانيين ومن بعدهم من الخلفاء والسلاطين (« مناهج الالباب » ٢٣٥ ـ ٢٣٦)

وفي « مناهج الالباب » فصول عديدة كاملة تتناول ما أجراه محمد علي من اصلاحات بعد تطهير البلاد من المماليك وأكثرها مخصص لما أجراه من اصلاحات زراعيـــة كشـق الترع وانشاء القناطر وتنظيم الري واستحداث المحاصيل ثم ما انشأه من مصانع وترسانات ومدارس تكنولوجيـة وطبية وعسكرية وما بناه من سفن وما حسن من وسائل النقل وما جيش من جيوش وما فتح من فتوح وما أوفد من بعثات علمية وبعثات استكشافية وما أنعش من اقتصاد في كل قطاع من القطاعات الخ

كتب الطهطاوي « مناهج الالباب » بعد ربع قرن من الظلام التام الذي ساد مصر في عهد عباس الاول ، ومن الظلام النسبي الذي ساد مصر في عهد سعيد باشا . وكانت اظهر مظاهر هذا الظلام اغلاق كافة المدارس التي انشأها محمد علي وعزل رفاعة الطهطاوي من رياسة تحـــرير « الوقائع المصرية » ونفيه الى السودان وتشتيت القيادات

الفكرية التي تخرجت في مدرسة الالسن أيام محمد علي وابراهيم . وقد كان محمد علي شديد الحرص على أن تصل « الوقائع المصرية » الى ايدي اكبر عدد من المثقفين والموظفين والطلاب . فكانت الجريدة الرسمية توزع بصفة هدايا على كبار رجال الدولة والعلماء كما كانت توزع بالمجان

على الطلاب ، الا القادرين منهم على شرائها . وكذلك أكره محمد علي سائر الموظفين لتحصيل الاشتراكات من أعيـان البلاد، وبذلك اصبحت « الوقائع المصرية » في عهده جريدة يقرؤها كافة المتعلمين في مصر . وكانت جهود محمد علي

لنشر « الوقائع المصرية » على أوسع نطاق ممكن « جريا على أصول اوروبا » . وكذلك كان الأمر بتجديد « الوقائع المصرية » طبقا لخطة مدروسة تستهدف الرقي بالصحافة الاوروبية : « فالجناب العالى ظل شديد الرغبة في وضع خطة سديدة تضمن صدور الوقائع على الوجه الاكمل كما هو الحال في صحافة الممالك الأخرى» ·وقد كان أهم مافي التجديد الذى استحدثه الطهطاوى هو الافتتاحية السياسية التى ادخلها على مواد الجريدة وكان من خلالها يعلم قراءه النظم السياسية واصول الحكم ويناقش من خلالها السياسة الداخلية والسياسة الخارجية · فهو آنا يقول لقرائه ان نظم الحكم « منقسمة الى اربعة اقسام : ديمقراطية وارستقراطية ومونرخية (يقصد ملكية) ومختلطة او مركبة » · وهو آنا يرد على منتسكيو القائل باستبداد ملوك الشرق وامرائه وحكامه

فلما انتكست البلاد فى عهد عباس الاول أمر هذا الوالى الرجعى بالا ينشر فى « الوقائع المصرية » شىء يختص بالسياسة« بل يجب انحصارها فى اخبار مايحفر من الترع وما ينشأ من الجسور والقناطر وفى أنباء العزل والنصب وكذلك انباء السفن التى من الخارج » · ولم يكتف عباس الاول بمنع « الوقائع المصرية » من التعرض للسياسة وللفكر السياسى ، بل حدد تداولها فى « الحائزين على رتبة فريق ورتبة ميرميران ورتبة ميرلوا ورتبة ميرالاى فقط » بعد أن تبين له ان الجريدة ترسل « لجماعة أمية وسفله ، مثل حسن اغا وكيل الخراج وفيض الله اغا الطاهى وموسى اليهودى الالاتى »

لقد أحس عباس الاول بذور الصحافة فى تكوين الراى العام فحال دون وصول « الوقائع المصرية » الى صغار

الموظفين وغيرهم من أبناء الطبقات الشعبية كما أمر بعدم تدخلها فى السياسة . وتمت محنة « الوقائع المصرية » فاحتجبت تماما فى أواخر عهد سعيد باشا واهدى سعيد باشا مطبعة بولاق الى أحد موظفيه وهو عبد الرحمن بك رشدى مدير الوابورات الميرية فى البحر الاحمر « ليكون ذلك سببا لاتساع معاشيه كما اقتضت ارادتنا » . وحين تولى الخديو اسماعيل الحكم أصدر عبد الرحمن رشدى « الوقائع المصرية » لحسابه باذن من الخديو من فبراير ١٨٦٣ الى ٢٢ نوفمبر ١٨٦٥ ، ولكن الخديو اسماعيل لم يلبث أن تبنى « الوقائع المصرية » من جديد وأعاد تنظيمها بقرار ٢٢ نوفمبر ١٩٦٥ ، وتوسع فى الانفاق عليها لتعود الى مجدها الاول ايام محمد على . وقد كان الخديو اسماعيل عاهلا مستنيرا يؤمن برسالة الصحافة فى تنوير الرأى العام فتعددت الصحف المصرية الصادرة فى عهده بتشجيع منه حتى بلغت أربعين صحيفة تصـــدر بلغات متعددة . وفى هذا الجو المستنير وفى هذا التفتح الجديد أمكن لرفاعه الطهطاوى أن يصدر « مناهج الالباب » فيجدد به ما سبق أن بدأه من كفاح فى قيادة المثقفين المصريين فى سبيل النضج السياسى .

كان أوضح معالم عصر عباس الاول وسعيد عزل الشعب المصرى عن السياسة ، ونظر الحاكم الى السياسة على أنها مهنة خاصة بطبقة خاصة هى الطبقة الحاكمة . ولذا فقد كان من اهم ما طالب به الطهطاوى فى « مناهج الالباب » هو نشر الثقافة السياسية على أوسع نطاق ممكن بين المواطنين . قال الطهطاوى :

« ثم ان الاصول والاحكام التى بها ادارة المملكة تسمى فن السيادة الملكية (يقصد المدنية) وتسمى فن الادارة

وتسمى ايضا علم تدبير المملكة ونحو ذلك والبحث فى هذا العلم ودوران الالسن فيه والتحدث به والمنادمة عليه فى المجالس والمحافل والخوض فيه فى الغازيتات ، وكل ذلك يسمى بوليتيقة أى سياسة ، وينسب اليه فيقال بوليتيقى أو سياسى . فالبوليتيقة هى كل ما يتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها

« فقد جرت العادة فى البلاد المتمدنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف فى البلاد الاسلامية وكتب الاديان فى غيرها قبل تعليم الصنائع ، وهذا لا بأس به فى حد ذاته ، ومع ذلك فمبادىء العلوم الملكية (يقصد المدنية) السياسية هى قوة حاكمة عمومية وبفروعها فى الممالك والقرى بالنسبة لابناء الاهالى ، مع ان تعليمها أيضا لهم مما يناسب المصلحة العمومية . فما المانع من أن يكون فى كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادىء العربية مبادىء الامور السياسية والادارية ويوقفهم على نتائجها ، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التى تعود على الجمعية (يقصد المجتمع) وعلى سائر الرعية من حسن الادارة والسياسة والرعاية فى مقابلة ما تعطيه الرعية من الاموال والرجال للحكومة ، ويفيدهم اسباب ايجاب الحكومة على الاهالى (يقصد الزام الحكومة للاهالى) ان تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصية فى العسكرية وأسباب الزام الأهالى بدفع حصة مخصصة من اموالهم بوصف خراج او ويركو أو عوائد أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة فى الدول الاسلامية مكان الزكاة المعطلة . وكذلك ليعرف الاهالى أسباب ايجاب الحكومة عليهم ان يتنازلوا عن شىء من املاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة

لذلك للمصلحة العمومية كتوسيع الطرق وما أشبه ذلك من العمليات التنظيمية

« فاذا ارتكز فى أذهان الصبيان فى زمن شبوبيتهم أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها و فهموا الاسباب والمسببات سهل عليهم عند بلوغ الرشد والوصول الى كمال الرجولية اجراء مفعولها . وهل هذا التعليم الا وقف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لاملاكهم وأموالهم ومنافعهم ومالهم وما عليهم ، محافظة على حقوقهم ودفعا للتعدى عليها . فاللائق أن يكون بكل ناحية معلم لمبادىء الادارة (يقصد أصول الحكم) ومنافع الجمعية العمومية (يقصد المجتمع) فى مقابلة ماتدفعه الجمعية للحكومة . فان هذا التعليم مع تقديمه الشخص المتعلم له تأثير معنوى فى تهذيب الأخلاق ، ومنه تفهم الاهالى ان مصالحهم الخصوصية الشخصية لا تتم ولا تتنجز الا بتحقيق المصلحة العمومية التى هى مصلحة الحكومة وهى مصلحة الوطن ، فتنذعن نفوسهم بأن القواعد الخصوصية (يقصد المنفعة الخاصة) ليست فى حد ذاتها مضمونة الحصول الا فى ضمن الفوائد العمومية المذكورة (يقصد المنفعة العامة) . وأيضا مما يقتضى لياقة تعليم مبادىء الادارة بالنواحى (يقصد تعليم مبادىء السياسة فى القرى واحياء المدن) كون قانون الحكومة لا يمنع من جواز استخدام احد من الاهالى ، فاستخدامه فى الملكية (يقصد فى خدمة الحكومة المدنية) لا سيما منصب المشيخة البلدية كما سيأتى ذكره ، يستدعى سبق معرفة بأصولها ، والا ترتب على استخدام الجاهل لها من السقامة بالحكم (؟) ، لا سيما أيضا مع تجديد الجمعيات المنتخبة (؟) ، وانما العلم بالانتخاب ومجالس النواب

« وكان المانع لتعلم البوليتيقة والسياسة فى الازمان السابقة ما تشـــتد به رؤساء الحكومات من قولهم أن السياسة من اسرار الحكومة الملكية (يقصد المدنية) ، لا ينبغى علمها الا لرؤساء الدولة ونظار الدواوين مع كون لفظ البوليتيقة كان معروفا أيضا بمعنى آخر وهو الحيلة والخداع والتدبير مما لايليق الابالمملكة الجائرة .وفى هذه الايام جميع الاحكام الملكية (يقصد المدنية) مؤسسة على العدل والامانة وخلوص النية المتقوم منهـــا الحق وهو أبيض أبلج لا ينبنى الا على الاخلاص فى القـــول والعمل وحسن الملاقات بين الراعى والرعية ، مما يفرس المحبة والمودة فى قلب الملك ورعاياه بسبب اتباعه الاصول المربوطة وسيره على السنن القويم حسب احكام المملكة المشروطة وهى غير مكتومة » (« مناهج الالباب » ص ٣٥٠ ـ ٣٥٢)

فالذى يطالب رفاعة الطهطاوى له باختصار ، هو رفع الحجاب السياسى عن الشعب المصرى ، بعد أن دام هذا الحجاب طوال عهد عباس الاول وسـعيد . هو يطالب بتعميم تدريس مبادىء السـياسة فى المدارس المصرية ليعرف المصريون حقوقهم وواجباتهم السياسية والمدنية ، بعد أن ظلت « البولتيقـــا » حكرا على دائرة مغلقة من الحكام . وواضح أن العرف المتبع يومئذ كان : التربية الدينية لابناء العامة والتربية السياسية لابناء الخاصة . وقد كان هذا هو الوضع السائد فى أوروبا نفسـها حتى الثورة الفرنسية التى حطمت ، فيما حطمت ، احتكار الارستقراطية للتربية السياسية وعممت التربيةالسياسية على أبناء الشعب كجزء لا يتجزأ من عملية نقل السلطة الى الارادة الشعبية فى كل نظام ديمقراطى . والطهطاوى يعلن ان الاكتفاء بالتربية الدينية لا يؤدى الى مشاركة

الشعب فى حكم بلاده لسبب خطير ، وهو أن قوانين الدولة الحديثة غير نابعة من الشرائع السماوية، فالضرائب العامة قد حلت محل الزكاة المعطلة والخدمة العسكرية الاجبارية وحروب الدولة الحديثة قد تجاوزا أغراض الجهاد الدينى بالمعنى المحدد . وبالتالى فان من حق كل مواطن ومن واجبه أن يعرف فى أى وجه تتصرف الدولة فى ماله وفى شخصه سواء بالزامه بالمشاركة فى الضرائب العامة أو بالمشاركة فى الخدمة العسكرية ، واخفاء هذه الحقوق والواجبات من المواطنين يتضمن قيام حالة من الاغتصاب تمارسها السلطة مع الشعب وتتنافى مع فكرة قيام المجتمع المدنى ، وبالتالى فهو يغض من شرعية السلطة

الحق أن « مناهج الالباب » كتاب محير الى درجة مقلقة لكل من درس أفكار الطهطاوى الاساسية فى « تخليص الابريز » ، وهو كتاب محير لانه يتضمن تطورا لاراء الطهطاوى فى اتجاهين متضادين : أحدهما النكوص من الليبرالية المطلقة التى تميزت بها ثورية ثوار فرنسا واوروبا عامة نحو ١٨٣٠ ، ومن الايمان العميق بالاشكال الديمقراطية الكلاسيكية ومن تقديس الشعب والارادة الشعبية ، الى لون من الاعتدال السياسى يكتفى بنظام الملكية المقيدة شكلا للحكم ولا يرى ان الجمهورية كنظام سياسى تتضمن بالضرورة أية ضمانات للحرية . أى النكوص من جمهورية جان جاك روسو الديمقراطية الثورية الى الملكية المقيدة عند مونتسكيو صاحب « روح القوانين » وعند فلاسفة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر . أما الاتجاه الثانى فى « مناهج الالباب » ، فهو نحو عدم الاكتفاء بأشكال الديمقراطية السياسية كما تتجلى

فى النظام النيـــابى والاصرار على أهمية الديمقـراطية الاقتصادية . وقد حاول رفاعة الطهطاوى الخروج من هذا المأزق الحرج ، وهو الحلم بالملكية المقيدة التى تعفى البلاد من أوتوقراطية الولاة الرجعيين من أمثال عبـاس الاول ، والحلم فى الوقت نفسه باصلاح راديكالى يجدد الثورة الاقتصادية فى البلاد ، بالاستسلام لحلم كبير يجب الحلمين معا ويقوم على تأليه الدولة مجسدة فى صورة مصلح عظيم من طراز محمد على

يقول رفاعة الطهطاوى فى «مناهج الالباب» (ص٣٤٩) :

« فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمرانى الى قوتين عظيمتين ، احداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد ، وثانيهمـا القوة المحكومة وهى القوة الاهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان فى معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته دنيا وأخرى . فالقوة الحاكمة العمومية ، وما يتفرع عليها ، تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية ، هى أمر مركزى تنبعث منه ثلاثة اشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها . (يقصد سلطاتها) ، فالقوة الاولى (يقصـد السلطة الاولى) ، قوة تقنين القوانين وتنظيمهـا وترجيح ما يجرى عليه العمل من احكام الشريعة أو السيـاسة الشرعيـة (يقصـد السـلطة التشريعيـة) . الثـانية قوة القضاء (يقصد السلطة القضائية) ، وفصـل الحكم . الثالثة قوة التنفيذ للاحكام ، بعـد حـكم القضاة بها (يقصد السلطة التنفيذية) . فهذه القوى الثلاث ترجع الى قوة واحدة ، وهى القوة الملوكية المشروطة بالقوانين »

هذه القوة الملوكية التى يحدثنا عنها رفاعة الطهطاوى

ويقول أنها منبع السلطات الثلاث : السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية ، ليست الا سيادة « الدولة » أو ما يسمى فى الفقه الدستورى Sovereignty of the State ، وهى ليست بالضرورة ملكية ، فقد تكون جمهورية أو ارستقراطية . والسلطات الثلاث السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية تنبثق من شخصية الدولة وهذه الشخصية المعنوية عند الطهطاوى كما هى عند مونتسكيو أكبر من مجموع أجزائها ، وهى مجسدة فى « الملك » أو « الأمير » أو صاحب السيادة فى المجتمع . أما ما يسميه الطهطاوى القوة الملوكيـة » بمعنى Souveraineté وليس بمعنى المونارخية Monarchie هذه القوة الملكية هى عند الطهطاوى « واحدة » وهى فى الوقت نفسه « مشروطة بالقوانين » ، وهذا بالضبط موقف مونتسكيو . سلطة الدولة ، أو « القوة الملوكية » اذن لها مقياسان لشرعيتها : انها واحدة ، اى مجسدة لارادة واحدة ، فهى غير قابلة للتجزئة ولا للتعدد ، كالتعدد النابع من تعدد الارادات كما فى دول المماليك أو أمراء الاقطاع ، وانها خاضعة لسيادة القانون ، والا كانت هذه الارادة الواحدة خاضعة لنزوات الحاكم المستبد . وانبثاق السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية من هذا الكيان الواحد ليس معناه تجزئة هذا الكيان الى ثلاثة كيانات مستقلة معبرة عن ثلاث ارادات مستقلة ، فالسلطات الثلاث اشبه شىء بثلاثة أشعة منبعثة من مركز واحد . ومن هنا كان فى نظرية الطهطاوى السياسية كما بسطها فى « مناهج الالبـاب » درجة من درجات « تأليه » الدولة ، على الطريقة الهيجيلية التى تعد « الدولة » تجسيداً للروح

المطلق • وقد دعاه تأليه الدولة الى اتخاذ موقف شبيه بموقف فلاسفة الرجعية من نظرية حق الملوك الالهى ، فعاد بالفكر السياسى الى ما قبل مونتسكيو : كتب الطهطاوى فى « مناهج » الالباب » (ص ٣٥٤) يقول :

« ثم ان للملوك فى ممالكهم حقوقا تسمى بالمزايا وعليهم واجبات فى حق الرعايا . فمن مزايا الملك أنه خليفة الله فى أرضه وان حسابه على ربه ، فليس عليه فى فعله مسئولية لاحد من رعاياه ، وانما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لاخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به لقوله صلى الله عليه وسلم : الدين النصيحة . فقلنا : لمن يا رسول الله قال : لله ولكتابه ولرسله ولأئمة المسلمين وعامتهم . وأيضا للانسان فى نفسه محكمة تجرى الاحكام على صاحبها ، وهى الذمة التى هى النفس اللوامة أو المطمئنة ، فهى قاض لا يقبل الرشوة . فاذا فعل الملك كفير ما لا يوافق لامته عاقبته نفسه لان نور الحق يسطع فى القلب . واذا فعل الملك ما لا ينبغى فعله لا تطمئن نفسه الى ذلك ولا يسكن قلبه اليه ولا يفرح به • وأما فعل الخير فتطمئن اليه النفس ويركن اليه القلب وينشرح له الصدر »

رفاعة الطهطاوى اذن فى « مناهج الالباب » يسقط المسئولية عن رئيس الدولة ويجعل محكمته فى ضميره وأمام ربه وأمام الرأى العام وأمام التاريخ ويجعل مدى تقييد ارادته مقصورا على أسداء النصح له بالحسنى .

فلننظر الآن أن كان رفاعة الطهطاوى قد انتقل بفكره السياسى فى أواخر أيامه الى معسكر الرجعية وتبرير الملكيات المطلقة ، بل والى احياء نظرية حق الملوك الالهى ، أم انه ظل يتحرك داخل الاطار الديمقراطى الذى اختاره

لنفسه فى صدر حياته مع بعض الميل الى المحافظة والاعتدال المتمثلين فى نظرية الملكية المقيدة بدلا من الدعوة الجمهورية الواضحة التى لازمت تفكيره الاول . يقول الطهطاوى فى « مناهج الالباب » (ص ٣٥٥) :

« فذمة (يقصد ضمير) الملوك كذمة غيرهم تتأثر بالانبساط من الخير والانقباض من الشر ، فالذمة حكم عدل تنفر غالبا من الظلم والجور ، فهى عنوان الخوف من الله تعالى فى كونها تحمل الملوك على العدل . ومما يحملهم على العدل أيضا ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأى العمومى ، أى رأى عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك . فان الملوك يستحون من اللوم العمومى ، فالرأى العمومى سلطان قاهر على قلوب الملوك والاكابر ، لا يتساهل فى حكمه ولا يهزل فى قضائه . فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب »

ان هذا الكلام يتمم سابقه وجوهره كلمتان : مسئولية الملوك معنوية لا قانونية . الملوك لا يحاكمون ولكن يثار عليهم ويخلعون . ان محكمة الملوك الكبرى هى الرأى العام ، والرأى العام سلطان قاهر لا يتساهل فى حكمة ولا يهزل فى قضائه . فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب . الرأى العام هو الذى يقلب العروش ويغير نظم الحكم . هذا المنطق هو نفس المنطق الذى استخدمه الثائر سان جوست أيام الثورة الفرنسية حين كثر الحديث عن محاكمة الملك لويس السادس عشر ، ولكن سان جوست عبر عنه بعبارات دموية حين قال : الملوك لا يحاكمون ، وهذا الرجل اما أن يحكم واما أن يموت . ومن يتأمل موقف الطهطاوى يجد أنه شديد الشبه بالفقه الثورى الذى أشار به سان جوست : حيث

ترتفع المسئولية القانونية تحل محلهـا المسئولية الشاملة التى لا تجدى معها جزئيات القـانون . وهذا منطق الثورات

وقد واجه مونتسكيو هذه المشـكلة فى كتابه « روح القوانين » ، فأفتى بعدم مسئولية الملك رغم انه على رأس السلطة التنفيذية ولكنه أفتى بمسئولية ناصحيه ووزرائه قال مونتسكيو :

« ولكن رغم ان السلطة التشريعية فى دولة حرة لا حق لها فى ابطال أعمال السلطة التنفيذية ، فان من حقها ، بل ويجب أن تملك وسائل بحث الطريقة التى يطبق بها ما تصدره من قوانين ، وهى مزية تتفوق بها هذه الحكومة على حكومة كريت واسبرطه ، حيث الحكام لا يقدمون حسابا عن أعمالهم فى ادارة الدولة

« ولكن أيا كانت نتيجة هذا البحث ، فلا يجوز للسلطة التشريعية أن تمثل سلطة محاكمة من اودعت فيه السلطة التنفيذية سواء شخصه أو أعماله بطبيعة الحال ، اذ يجب أن يكون شخصا مقدسا ، لان من الضرورى لخير الدولة أن تمنع السلطة التشريعية من التحول الى قـوة تحكمية ، فان اتهام رئيس الدولة أو محاكمته معنـاه انتهاء الحرية على الفور

« ففى هذه الحالة ، لا تصبح الدولة ملكية بل تصبح نوعا من الجمهورية ، وتكون مع ذلك خالية من الحـرية ولكن بما أن الشخص الذى أودعت فيه السلطة التنفيذية لا يمكنه أن يسىء استعمالها بغير ناصحين فاسدين ومن بيدهم القانون كالوزراء مثلا ، فان هؤلاء الناس تمكن محاكمتهم ومعاقبتهم برغم حماية القوانين لهم بوصـفهم مواطنين .. الخ »

وهذه الفتوى ترفع المسئولية عن الملك أو رئيس الدولة مع جواز محاسبة وزرائه ومشـــيريه وهى متمشية مع نظرية مونتسكيو العامة فى الملكية المقيدة بالقوانين التى بموجبها يصبح الملك أو رئيس الدولة فوق القـــانون ، وبالتالى فهو يملك ولا يحكم . أما نظرية الطهطاوى التى جمع فيها النقيضين : رفع المسئولية القانونية تماما عن كاهل ولى الامر وصاحب السيادة مع تحميله المسئولية الشـــاملة أمام الرأى العام واجازة خلعه بقـــوة الثورة فهى بمثابة قوله أن « القوة الملوكية » ليست مســئولة قانونا ولكنها مسئولة سياسيا . وهى وجهة نظر فى نظم الحكم ، ولكنها بغير جدال لا تنبع من المقومات التى قدمها مونتسكيو وقبلهـــا رفاعة الطهطاوى أساسا لفكرته عن الملكية المقيدة كنظام أمثل للحكم . يقول الطهطـــاوى فى « مناهج الألباب » (٣٥٣ ـ ٣٥٤) :

« ثم ان الحكومة التى عبرنا عنها فيما ســبق بالقوة الحاكمة ، هى من مقولة النسب والاضافات ، تقتضى حاكما ومحكوما ، يعنى ملكا ورعية ، فلا يفهم الملك الا بالرعية ولا تفهم الرعية الا بالملك كالابوة والبنوة . فلهذا وجب أن نتبين كلا منهما مع ما يتعلق به ، ونبتدىء بولاة الامور فنقول :

« ولى الامر هو رئيس أمته ، وصاحب النفوذ الاول فى دولته ، وحاكم متصرف بالاصول المرعية فى مملكته ، ولا توجد رعية فى مملكة منتظمة بدون راع ، والا ضعفت واختلت وشقى أهلهـــا لعدم من يسعى فى اســـعادهم بتحسين شئونهم

« وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية فى الاحكام والحرية وصيانة النفس والمـــال والعرض على

موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية ، فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين

« ولما كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد ، اختص الملك بمعالى الاحكام وكلياتها وخلع نفوذه فى جزئيات الاحكام على المحاكم والمجالس وجعل لهم لوائح وقوانين خصوصية ترشد أفعالهم ولا يتعدونها قال بعضهم : ليست فى الدنيا جمعية منتظمة (يقصد مجتمع منظم) ولا مملكة معتدلة الاحكام الا وتكون القوة فيها بالاصول العدلية . فالاصول العادلة تصون ناموس الدولة عن الملامة . ولهذا كان جميع ما أمضاه الملك السالف من الاحكام وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجيز ، ولا يسوغ لمن جاء بعده أن يخدشه ويبطل أحكامه التى جرى مقتضاها . وهذه القاعدة جارية فى سائر الممالك . فحرمة الاصول الملكية بصونها عن نقض ما جرياتها راجعة فى الحقيقة لحفظ حرمة الملك فان بت (يقصد اصدار) الحكم فى عهد الملك أثر نتائج أفكاره أو ثمرة أوامره ونواهيه وتصديقه عليه ، فهو منسوب الى المنصب الملوكى فلا يسوغ نقضه . وقد كان المنصب الملوكى فى أول الامر فى أكثر الممالك انتخابيا بالسواد الاعظم واجماع الامة . ولكن لما ترتب على أصل الانتخابات ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات ، اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدما على جلب المصالح اختيار التوارث فى الابناء وولاية العهد على حسب أصول كل مملكة بما تقرر عندها ، فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنا لحسن انتظام الممالك »

فرفاعة الطهطاوى هنا يبلور فى احكام نظرية الملكية المقيدة كما أخذها عن مونتسكيو وأضاف اليها . أول

شرط من شروط قيام الدولة عنده وجود قوة حاكمة تهيمن على الرعية كما يهيمن الاب على بنيه . وأول شرط من شروط شرعية السلطة صاحبة السيادة فى الدولة هى أن « الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين » . وهذا ما جرى العرف على تسميته بالملك الدستورى . ومعنى هذا أن السلطة صاحبة السيادة فى الدولة لو تحللت من حكم القانون أهدرت شرعيتها .

وقد كان رفاعة الطهطاوى الشاب صاحب « تخليص الابريز » يرى أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات ، متأثرا فى ذلك بالفقه الثورى الذى تركه جان جاك روسو ويعاقبة الثورة الفرنسية فى الفكر الفرنسى خاصة وفى الفكر الاوروبى بوجه عام . ولكنه فى « مناهج الالباب » أصبح يرى أن رئيس الدولة هو صاحب السيادة ومصدر السلطات . وجوهر السيادة فيه غير قابل للتجزئة ولكنه قابل للتفويض . ومن هنا فرئيس الدولة يختص « بمعالى الاحكام وكلياتها » اى باصدار القوانين الاساسية ، وفى مقدمتها الدستور أبو القوانين . ثم يفوض سلطاته الى المجالس التشريعية والمحاكم للنظر فى الجزئيات ولتطبيق القوانين . فرئيس الدولة اذن عند الطهطاوى هو مصدر القوانين بالاصالة واذا كانت شرعيته ترتكز على خضوعه لحكم القانون ، فمعنى هذا أن رئيس الدولة مغلول اليد بما يسنه هو من قوانين أى بالقوانين المتوارثة ، أو ما يسميه الطهطاوى « الاصول المرعية فى مملكته » ويدخل فيها التقاليد التى تجرى مجرى « الاصول » ، فان ابطال قوانين السلف يغض من « القوة الملوكية » أو من مبدأ سيادة الدولة . والاصل فى رئيس الدولة انه منتخب ولكن المجتمعات البشرية لجأت الى

الملكية الوراثية لا لقيمتها الذاتية أو لقدرتها على تحقيق الخير العام ولكن اتقاء لشرور التنازع على السلطة فى الملكيات أو الرياسات المنتخبة

ومعنى كل هذا أن رفاعه الطهطاوى تراجع من ديمقراطية روسو واليعاقبة الى قانونية مونتسكيو . بل لقد نقل سلطة السيادة من الشعب ومن رئيس الدولة الى طرف ثالث معنوى هو « القانون » : وجعل من القانون سيدا على الشعب والملك جميعا . وهذا هو الموقف الارسطاطاليسى الذى لا يفهم للديمقراطية معنى الا فى ظل سيادة القانون ويعتبر كل ارادة عامة لا يعبر عنها بالقانون نوعا من البليبوقراطية أو حكم الرعاع لا نوعا من الديمقراطية أو حكم الشعب . ولكن من المهم أن نذكر أن رفاعة الطهطاوى ، رغم اتجاهه الى الديمقراطية المعتدلة الممثلة فى زمانه فى مبدأ الملكية المقيدة ، لا يفرغ الوجود الاجتماعى من مضمونه الديمقراطى الثورى ، فهو يعلن الغاية من كل وجود اجتماعي وسياسى فى قوله : « وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية فى الاحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية » . ان الغاية الاولى من تأسيس المجتمع المدنى عند رفاعة الطهطاوى هى حماية حقوق الانسان وفى مقدمتها الحقوق المدنية ، وهى الحرية والمساواة ، وكفالة الحقوق الشخصية . فرفاعه الطهطاوى لم يبعد كثيرا فى فهمه لمضمون الوجود الاجتماعي والسياسى عن موقفه الثورى الاول الذى أخذه شابا عن الفكر الثورى الاوروبى والحرية والمساواة لاتزالان فى وجدانه أولى غايات الوجود الاجتماعى . فهو اذن بهذا المعنى غدا معتدلا فى الشكل ولكنه حافظ على ثورية المضمون

انظر الى مونتسكيو وما قاله عن غاية الحكومة فى «روح القوانين » (الكتاب ١٦ ، المطلب ٥ ، ٦)

« ورغم ان كل الخدمات لها غاية واحدة ، وهى المحافظة على المجتمع ، الا أن لكل منها غاية أخرى معينة بالاضافة الى ذلك : فاتساع التخوم كان غاية روما ، والحرب كانت غاية أسبرطة ، والدين غاية القوانين اليهودية والتجارة غاية مرسيليا ، والاستقرار العام غاية قوانين الصين ، والملاحة غاية قوانين رودس ، والحرية الطبيعية غاية الهمج . وبوجه عام فان لذات الامير هى غاية دولة الطغيان ، وغاية الملكيات مجد الامير ومجد المملكة ، وغاية بولندا هى حرية الافراد ، ومن هنا نتج كبت المجموع

« وهناك أمة واحدة فى العالم لدستورها غاية مباشرة هى الحرية السياسية . وسوف نبحث فيما يلى المبادىء التى تقوم عليها هذه الحرية ، فاذا تبينت سلامتها كانت الحرية فى أكمل حالتها

« وفى كل حكومة هناك ثلاثة أنواع من السلطة : التشريعية والتنفيذية فيما يتصل بالامور القائمة على قانون الامم ، والقضائية فيما يتصل بالامور القائمة على القانون المدنى »

والحكومة المثلى فى نظر مونتسكيو هى حكومة انجلترا لان غايتها هى تحقيق الحرية السياسية ، ووسيلتها الى تحقيق هذه الغاية العمل بمبدأ « فصل السلطات » : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وهو جوهر الدستور البريطانى الذى يعد المثل الاعلى لنظام « الملكية المقيدة » فى العالم . وقد أشاد مونتسكيو فى « روح القوانين » بالدستور البريطانى وبنظرية فصل السلطات وبنظام الملكية المقيدة ودعا الفرنسيين أيام البوربون والملكية

المستبدة الى الاخذ بنظام الحكم فى انجلترا ، وقد اخذ رفاعه الطهطاوى عن مونتسكيو هذا الاعجاب بالدستور البريطانى وبنظرية فصل السلطات التى غدت فى زمنه النظرية السائدة فى كافة الدساتير الديمقراطية سواء فى الملكيات المقيدة أو فى الجمهوريات . كذلك اخذ الطهطاوى

عن مونتسكيو نظريته فى أن رئيس الدولة (الملك) هو رأس السلطة التنفيذية ، وانه يحكم من خلال وزرائه وبالتالى فهو يملك ولا يحكم ، وهو وضع يجعله فوق القانون ويعفيه من المسئولية القانونية ويجعله غير قابل للمحاسبة الا معنويا فاذا بحثنا عن السند الفقهى الذى استند اليه مونتسكيو فى نظريته بأن الملك ينبغى أن يكون على رأس السلطة التنفيذية ، وجدنا مونتسكيو يقول فى « روح القوانين » (الكتاب ١١ ، المطلب ٦) : « ان السلطة التنفيذية يجب ان تكون فى يد الملك ، لان هذا الفرع من فروع الحكومة يحتاج الى سرعة فى الانجاز ، وبالتالى فأداؤه بمعرفة شخص واحد افضل من ادائه بمعرفة اشخاص متعددين . وعلى العكس من ذلك : كل مايتوقف على السلطة التشريعية غالبا ما تؤديه الكثرة خيرا مما

يؤديه فرد واحد » نفس هذا المنطق نجده فى رفاعه الطهطاوى الذى يقول فى « مناهج الالباب » : « ومن مزايا ولاة الامور ايضا ان النفوذ الملكى بيدهم خاصة لايشاركهم فيه مشارك ، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة ، حيث ان اجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهى بالسرعة لكونه منوطا بارادة واحدة بخلاف ما اذا نيط بارادات متعددة بيد كثيرين ، فانه يكون بطيئا » .

هذا الراى فى وضع « القوة الملوكية » أو رئيس الدولة على راس السلطة التنفيذية قد ادى بمونتسكيو ثم برفاعه

الطهطاوى من بعده الى اعتبار السلطة التشريعية مجرد غرفة للمشورة تشير على رئيس الدولة دون أن يكون فى مشورتها أية درجة من درجات الالزام ، أوبلغة الطهطاوى: « فليس من خصائصها الا المذاكرات والمداولات وعمل القرارات على ما تستقر عليه اراء الاغلبية ، وتقديم ذلك لولى الامر » أى أن سلطات السيادة أصلا مودعة فى رئيس الدولة بوصفه ولى الامر ورأس السلطة التنفيذية . واحترام رئيس الدولة لقرارات السلطة التشريعية ليس من صفات سيادة ذاتية مودعة فيها ، ولكن من احترام رئيس الدولة لقراره أن يفوض بعض سلطاته أو « يخلعها » على هذه السلطة المعاونة له . وهذا هو المبدأ الاساسى فى النظرية الدستورية القائلة بأن « الدستور منحة من الملك » أو « خلعة » منه بلغة رفاعه الطهطاوى وحين واجه مونتسكيو نفس الموضوع وهو طبيعة العلاقة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، أعلن « ان السلطة التشريعية فى دولة حرة لا حق لها فى ابطال اعمال السلطة التنفيذية » . وهو يقصد بذلك الملك أو رئيس الدولة ، لان مونتسكيو أجاز محاكمة الوزراء والاعتراض على أعمالهم وفصل فصلا باتا بين شخصية رئيس الدولة وبين من يستخدمهم من وزراء ، فجعل من رئيس الدولة « شخصا مقدسا » أو « رمزا » كما يقول الفقه الدستورى الانجليزى بينما جعل من الوزراء أشخاصا ماديين قد يجنحون الى الانحراف بالرأى أو بالفعل ، أو بلغة مونتسكيو : « لأن من الضرورى لخير الدولة أن تمنع السلطة التشريعية من التحول الى قوة تحكمية ، فان اتهام رئيس الدولة أو محاكمته معناه انتهاء الحرية على الفور »

فسيادة السلطة التشريعية على الملك أو رئيس الدولة

عند مونتسكيو ثم عند الطهطاوى من بعده دلالة انتهاء الحرية فى الدولة ، ومظهر من مظاهر قيام الجمهورية ؛ ومنه نفهم ان قيام الجمهورية رغم استناده الى سيادة الشعب أو ما يسمى عادة بالديمقراطية ، يتضمن اختفاء الحرية . وهو راى يبدو غريبا فى ظاهره ، ولا سبيل الى فهمه الا بالرجوع الى كتاب « السياسة » لارسطو حيث

يقول ارسطو ان الخطر الحقيقى على الحرية فى الدولة ليس فى طغيان الحاكم أو ولى الامر وانما هو فى طغيان الرعاع وزعماء الرعاع الممثلين للجماهير فى السلطة التشريعية . فسيادة زعماء الرعاع على ولى الامر هى فى نظر أرسطو سيادة الرعاع على « القانون » وعلى حكم القانون المجسد فى الملك أو رئيس الدولة ، وحيث يختفى القانون تختفى الحرية

فليس من شك اذن فى أن رفاعة الطهطاوى بعودته فى « منهج الالباب » الى مونتسكيو بل والى ارسطو من قبله قد اتجه الى المحافظة متمثلة فى نظرية الملكية المقيدة بالقانون أو الملكية الدستورية ، وانه قد تخلى عن كثير من ثوريته وليبراليته المطلقة التى تجلت أوضح ما يكون

فى « تخليص الابريز » . هذه الرجعة الى أرسطو وتاليه القانون والديمقراطية القانونية مباشرة وعن طريق مونتسكيو ليست غريبة فى الطهطاوى الشيخ ، وقد افضت اليها جملة عوامل ربما كان أحدها ما نزل بالطهطاوى

من عنت شديد بين حكم محمد على واسماعيل على أيدى الولاة الرجعيين وربما كان ثانيها أن رفاعة الطهطاوى الشيخ الذى توفى عن الفى فدان قد أصبح نفسه أحد ابناء الطبقة الحاكمة وقطبا من اقطاب الارستقراطية المصرية التى تكونت فى القرن التاسع عشر بفضل محمد على

وابراهيم ثم بفضل سعيد واسماعيل وحلت درجة درجة محل الارستقراطية التركية والارستقراطية المملوكية

ولكن قد يكون من الظلم لرفاعة الطهطاوى أن ننسب اتجاهه للاعتدال والمحافظة الى مجرد تغير وضعه الطبقى . فقد كان رفاعه الطهطاوى طيلة حياته ينظر الى محمد على نظرة بطل منقذ انتشل مصر من ظلمات الجهل والظلم المملوكى وارسى فيها قواعد الدولة الحديثة . وفى «مناهج الالباب » فصول عديدة تتناول ما اجراه محمد على من اصلاحات بعد تطهير البلاد من المماليك وشقه عصا الطاعة على السلطان العثمانى . وقد شبه رفاعة الطهطاوى محمد على فى كل مناسبة بالاسكندر الاكبر فى فتوحاته وفى اصلاحاته ، بل هو يصفه بأنه « ثانى فحول امراء مقدونيا محمد الاسم على الشأن » باعتبار ان الاسكندر الاكبر كان أول فحول أمراء مقدونيا . (« مناهج الالباب » ص ٢٠٦) وقد كان أرسطو مؤدب الاسكندر الاكبر ومفلسف نظامه ، فلا عجب أن تكون عبادة البطولة قد دفعت الطهطاوى الى تقمص شخصية المعلم الاول وجعلت منه الداعية الاكبر لتأليه الدولة على غرار ما فعل هيجل بنابوليون ، فتبنى نظرية « حق الدولة الالهى » واحلها محل نظرية « حق الملوك الالهى » . ولكن ثقافة الطهطاوى اللاتينية وتربيته الاولى على ايدى ثوار الفكر الفرنسى البورجوازى كانا وقاء له من أن يتوه فى متاهات الفكر المثالى الميتافيزيقى الالمانى وجعلاه يلتمس تأليه الدولة فى تأليه « القانون » على غرار ما فعل ارسطو ثم مونتسكيو ، فلم يخرج الطهطاوى فى شىء مما كتب عن اطار الديموقراطية المعتدلة التى كان أشيع نظام يمثلها فى القرن التاسع عشر هو نظام « الملكية المقيدة » . ولا شك أننا لو حاولنا

أن نبحث فى شخصية محمد على وعصره عن سيادة القانون أو عن الديمقراطية المعتدلة لما وجدنا من هذه المعانى معنى واحدا ، رغم تعدد صفات البطولة التى يمكن أن نلمسها فى شخصية محمد على وفى شخصية عصره . ولكننا لا ينبغى لنا أن ننسى أن رفاعه الطهطاوى كتب « مناهج الالباب » فى عصر اسماعيل ولعصر اسماعيل حين أخذت بدايات الفكرة الدستورية وسيادة القانون تتبلوران فى مصر وتطرحان قضية الشرعية القانونية أساساً لنظام الحكم مكان فلسفة سيف المعز وذهبه التى بنى عليها نظام محمد على . واذا كان عصر اسماعيل قد خلا من معالم البطولة الرومانتيكية التى قام عليها عصر محمد على ، فليس من شك انه كان البداية الحقيقية فى بلادنا للبحث المنظم عن شرعية الحكام وشرعية نظم الحكم ، أى البداية الحقيقية لكفاح الشعب المصرى من أجل الدستور

ولعل أهم ما يلاحظ على تطور الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى عند رفاعة الطهطاوى من مرحلة الشباب و « تخليص الابريز » الى مرحلة الشيخوخة و «مناهج الالباب » ان الطهطاوى رغم اتجاهه الى الاعتدال بل وربما الى المحافظة فى الفكر السياسى وفى نظرية الحكم فقد اتجه نحو الراديكالية فى فكره الاجتماعى والاقتصادى ، بل أكاد أقول انه اتجه نحو الاشتراكية المعتدلة . ولم يكن الطهطاوى نسيج وحده فى هذا التحول من الايمان بالاقتصاد الليبرالى القائم على نظرية حرية التجارة وحرية الصناعة وحرية العمل ، والممثل فى فلسفة « دعه يعمل ، ودعه يمر » وما يسمى عادة بنظرية « الحد الادنى من تدخل الدولة » فى قطاعى الانتاج والخدمات ، الى الايمان بتدخل الدولة لتنظيم العلاقات بين العمل ورأس

المال فان عددا كبيرا من مفكري البورجوازية الثوار الذين تبنوا الفلسفة الليبرالية المطلقة فى مطلع القرن التاسع عشر قد عدلوا عنها بتقدم القرن بعد ما لمسوا بأنفسهم الاثار الاجتماعية والاقتصادية الوخيمة المترتبة على عربدة النظام الرأسمالى فى ظل الحرية المطلقة التى آقرها النظام الليبرالى فى المجتمعات الاوروبية ، واتجهوا الى الوان مختلفة من الاشتراكية بعضها مسرف للغاية (ماركس وانجلز) وبعضها معتدل واضح الاعتدال (ستيوارت ميل وبرودون) للحد من استغلال الانسان للانسان ودعوا لتدخل الدولة لتنظيم العلاقة بين العمال ورؤوس الاموال : بعضها دينى المنابع (سان سيمون وف·ب· موريس وتشارلز كنجزلى) وبعضها مثالى طوبوى (روبرت أوين وفورييه والايكاريون) وبعضها مادى نابع من فلسفة المنفعة التى وضع أساسها الفيلسوف بنثام وتلميذه النجيب جيمس ميل

وقد ظهر هذا التحول من الليبرالية الى الراديكالية والى الاشتراكية المختلفة اول ما ظهر واكثر ما ظهر بقيام ذلك الجدل الخطير الذى هز الفكر السياسي والاجتماعى والاقتصادى حول ما يسمى بنظرية القيمة . وقد تجمع الفكر الاقتصادى الليبرالى الكلاسيكى حول لواء امامه ريكاردو الذى نادى بأن رأس المال هو أهم عنصر من عناصر « القيمة » فى الانتاج ، فتصدى فلاسفة الراديكالية وفلاسفة الاشتراكيات المتعددة لنقض هذه النظرية والمناداة بأن « العمل » هو اساس القيمة الاول ، وان لم يكن الاساس الوحيد ، وقد ظلت هذه الحرب العقائدية مستعرة حتى قبل أن يبلور كارل ماركس نظريته فى « رأس المال » بأن « العمل أساس القيمة » بل واساسها الوحيد

ولقد كان رفاعة الطهطاوى يعيش أولا بأول مع آخر تطورات الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى أوروبا ويتـــابع عن كثب ما يكتبـــه فورييـــه وبرودون وعامة الراديكاليين والاشتراكيين المعتدلين فى موضوع « القيمة » . وقد انعكس كل هذا فى كتابه « مناهج الالبـاب » الذى تصدى فيه لمناقشة العلاقة بين العمل ورأس المال ونقل مشكلة « القيمة » الى أرض مصر محاولا تطبيقها على علاقة الفلاح بالمالك وعلى علاقة العامل بالرأسمالية الجـديدة التى أخذت تترعرع فى البلاد . قال الطهطاوى :

« ثم اختلف : هل منبع الغنى والثروة واساس الخير والرزق هو الارض وانما الشغل مجرد الة وواسطة لاقيمة له الا بتطبيقه على الفلاحة ، او أن الشغل هو اساس الغنى والسعادة ومنبع الاموال المستفادة ، وانه هو الاصل الاولى للملة والامة ، يعنى أن الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون اليه لمنفعتهم من الارض او لراحة المعيشة ، فالفضل للعمل ، وأما فضل الارض فهو (ثانوى) . »
(« مناهج الالباب » ص ٨٤)

هكذا بسط الطهطاوى قضية القيمة بمنتهى الوضوح والتحديد . وبعد ان طرح قضية القيمة فى الأنتاج بكل هذا الوضوح والتحديد ، ادلى برأيه فى عبارات قاطعة لا تقل وضوحا أو تحديدا ، وهذا الرأى فى ايجاز هو أن القيمـة فى الانتاج لها مصدران : العمل وهو يأتى فى المقام الاول ورأس المال وهو يأتى فى المقام الثانى :

« فميسرة الزارع ، أى صاحب الزرع واقتداره عـلى البذر والاجرة ثروة له ، فهى منبع الايراد بعد الشغل . والشغل وهو العمل ، منبع الايراد قبل تحصيل البـذر وأجرة الحارث . وهذا ينتج ان منبع السعادة الاولى هو

العمل والكد ومزاولة الخدمة ، ومع أن كد العمل مصدر السعادة الاصلى ، فهو أيضا يعين صاحب الميسرة على تكثير ميسرته بقوة العمل ومضاعفة الهمة حسب الطاقة أزيد مما تساعد خصوبة الارض عليه لو زرعنا أرضا خصبة وميزنا ما يمكن أن ينسب من ايرادها للعمل وما ينسب للخصوبة منه ، وفرزنا كلا على حدته ، وجدنا محصول العمل أقوى من محصول الخصوبة

« ودليل ذلك أن الامة المتقدمة فى ممارسة الاعمال والحركات الكدية ذات الكمالات العملية المستكملة للادوات الكاملة والالات الفاضلة والحركة الدائمة قد ارتفعت الى أعلى درجات السعادة والغنى بحركات أعمالها بخلاف غيرها من الأمم ذات الاراضى الخصبة الواسعة الفاترة الحركة . فان أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج . فاذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وافريقية ظهر لك حقيقة ذلك

« فمن هذا يظهر ان أساس الغنى مبنى على كثرة الاشغال والاعمال ، فهى مصادر وموارد للاموال ومنابع لاسعد الاقبال » . (« مناهج الالباب » ص ٨٧ — ٨٨) .

وبعد ان يطرح رفاعة الطهطاوى مشكلة القيمة فى عمومها ويقرر أن نصيب العمل فى القيمة أكثر من نصيب رأس المال (المجسد فى الارض وفى الاجور وفى تكاليف الانتاج ، نراه ينتقل الى وصف الحالة كما رآها فى مصر فى زمنه فيقول :

« ثم ان المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية المجتنى لفوائد هذه الاصلاحيات الفلاحية الناتجة فى الغالب عن العمل واستعمال القوى الالية والمحتكر لمحصولاتها الايرادية ، انما هو طائفة الملاك . فهم من دون

أهل الخدمة الزراعية متمتعون بأعظم مزية . فأرباب الاراضي والمزارع هم المغتنمون لنتائجها العمومية والمتحصلون على فوائدها ، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء من محصولها له وقع ، فلا يعطون للاهالى الا بقدر الخدمة والعمل وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم فى مقابلة المشقة . يعنى ان الملاك فى العادة يتمتعون بالمتحصل من العمل . ولا تدفع فى نظير العمل الجسيم الا المقدار اليسير الذى لا يكافىء العمل ، كما ان ما يصل الى العمال نظير عملهم فى المزارع او الى أصحاب الآلات فى نظير اصطناعهم لها هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد الى الملاك . فان المالك يستوفى بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة وجميع كلفها ، يأخذ محصولها بتمامه بوصف ايراد للارض وعلف للمواشي واجرة للالات ، ولا يعطى لارباب الاعمال والاشغال منها الا قدرا يسيرا ، ولا ينظر الى كون بعض هؤلاء العمال هو الذى حسن الزراعة بشغله واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير أشكالها ، فان حق التمليك ووضع اليد على المزارع مسوغ للملاك ولواضعي الايدى ان يتصرفوا فى عمليات املاكهم التصرف التام وان يعطوا للعمال بقدر ما يظنون انه من لياقتهم . ويعتقد المالكون انهم ارباب استحقاق عظيم بسبب التملك وانهم اولى بالسعادة والغنى مما يتحصل من عمليات الزراعة ، وان عداهم من اهل المملكة لا يستحق من محصول الارض شيئا الا فى مقابلة خدمته ومنفعته المأمور بأجرائها فى حق ارضهم . فيترتب على هذا ان كل من يريد من الاهالى ان يتعيش من الخدمة التى هى العمل ، يصير مضطرا لان يخدم بالمقدار الذى يتيسر له أخذه من الملاك بحسب

رضائهم ، ولو كان هذا القدر يسيرا جدا لا يساوى العمل ، لا سيما اذا وجد بالجهة كثير من الشغالين فانهم يتناقصون فى الاجر ويتنافسون فى ذلك لمصلحة صاحب الارض مع أن الارض انما يتحسن محصولها بالعمل ، فلا يمكن ان يكون ذلك التحسن والزيادة والخصب الا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الاجرية الذين تناقصت اجرتهم . كما ان أرباب الاملاك يحتكرون جميع الصنائع لان الصنائع كلها تسعى وتنهض فى الاشغال والعمليات التى تستدعيهاحاجةالزراعة كالحدادةوالنجارة وجميع صنائع اهل الحرف المتعلقة بأمور الفلاحة » .

(« مناهج الالباب » ص ٩٣ — ٩٤)

بعبارة أخرى فان رفاعة الطهطاوى يحتج احتجاجا صارخا على قيام حالة الاستغلال البين من جانب الملاك للفلاحين وعامة العمال الزراعيين ويرفض الاساس الاقتصادى الكلاسيكى الذى يقوم عليه توزيع حاصل الزراعة فى النظام الاقطاعى وفى النظام الرأسمالى وهو اعتبار ان الملكية او رأس المال اساس القيمة فى الانتاج ، ويطالب باعتبار العمل أساسا للقيمة وتوزيع غلة الارض بناء على ذلك . وهو يحتج على حرية « التصرف التام » التى يتركها المجتمع للملاك واصحاب رؤوس الاموال فى املاكهم وفى عائد هذه الاملاك . وهو اخيرا يحتج على الاعتماد التام على قانون العرض والطلب فى تحديد أجور الفلاحين والعمال . باختصار هو ينقض الاركان الاساسية التى يقوم عليها الاقتصاد الراسمالى الليبرالى ويطالب بتدخل الدولة لحماية العمال من الملاك أو أصحاب رؤوس الاموال وذلك بتحديد حد ادنى للاجور باعتبار العمل الاساس الاول للقيمة فى الانتاج ثم يليه رأس المال . ثم

ترتفع نبرة رفاعة الطهطاوى فى التنديد باستغلال الملاك للفلاحين الى درجة التحذير من القلق الاجتماعى الذى قد يتبلور فى « ثورة الفلاحين »

« فحديث الزرع للزراع لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل ، ولا يستند فى غبن الاجير الى أن المالك دفع رأس ماله فى مصرف الزراعة والتزم الانفاق عليها ، فهو الأحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة ، وانه الاولى بربح امواله العظيمة ، فهو الاصل فى التربيح ، وان عملية الفلاح انما هى فرعية انتجها وحسنها رأس المال . فان هذه التعليلات محض مغالطة .. فمواكسة المالك له فى تقليل اجرته محض اجحاف به ووصف استملاك الاراضى والصرف على الزراعة من رأس مال المالك لا يقتضى كونه يستوعب جل المحصولات ويجحف بالاجير نظرا الى ازدحام أهل الفلاحة وتنقيصهم للأجر وسومهم على بعضهم بالمزايدات التنقيصية وهذا لا يثمر محبة الأجير للمالك (من يزرع الشوك لا يحصد به عنبا) ، فان هذا فيه ايذاء بعضهم لبعض وهو ممنوع شرعا » (« مناهج الالباب » ص ٩٥ — ٩٦)

لو استعرضنا تاريخ الفكر المصرى الحديث منذ الحملة الفرنسية لوجدنا ان « مناهج الالباب » لرفاعة الطهطاوى هو اول محاولة للدفع عن اصحاب الجلاليب الزرقاء وعن الطبقة العاملة المصرية بوجه عام . فالكتاب اذن كتاب خطير من حيث انه عمق كفاح الفكر المصرى فى سبيل الديمقراطية من مجرد البحث عن اشكال الحكم والعلاقات السياسية بين الحاكم والمحكوم الى البحث عن اركان الديمقراطية الاقتصادية وعن اسس العدالة الاجتماعية

.. ولا شك أن راديكالية رفاعة الطهطاوى فى أواخر حياته ، بتركيزها على ضرورة تغيير العلاقات الاقتصادية فى الريف المصرى وبتركيزها على ما كان يصيب الريف المصرى يومئذ من مكتنفة يبدو انها كانت تجرى على نطاق واسع نجم عنه اختلال فى التوازن بين العرض والطلب فى سوق العمالة الزراعية ، انما كانت من الناحية التاريخية، لو جاز لنا أن نقيس تطور الفكر المصرى على تطور الفكر الاوروبى ، بمثابة فلسفة الطليعة البورجوازية التقدمية الثائرة على الاقطاع وعلى كبار الملاك أكثر منها فلسفة بروليتارية بحتة فلست احسب أن الطهطاوى كتب ماكتب لتقرؤه البروليتاريا المصرية ريفية كانت أو مدنية ، وانما كتبه لاشاعة الوعى بين مثقفى الطبقة الوسطى لتأليبهم على العلاقات شبه الاقطاعية التى كانت تسود الاقتصاد الريفى المصرى بغية دفع عجلة الثورة الصناعية بكافة علاقاتها المدنية الى الامام . فمن تجربة الفكر البورجوازى الثائر فى أوروبا منذ الثورة الفرنسية نجد أن تركيز البورجوازية الثائرة على الظلم الاجتماعى اتخذ أول ما اتخذ هدفا له التشهير بالاستغلال الاقتصادى بين البشر فى مجال الزراعة قبل أن يتجه الى تطبيق هذه الافكار الراديكالية على الاستغلال الاقتصادى فى مجال الصناعة أو التجارة . وبالفعل أفضى تحرير الفلاحين فى الريف الى التوسع فى الاستثمار المدنى ، سواء بهجرة رءوس الاموال من الريف الى المدينة . وقد كان عصر اسماعيل هو البعث الحقيقى لعصر محمد على بعد توقف الحياة فى مصر نحو عشرين سنة تحت حكم عباس الاول وسعيد ، مع فارق واحد ، وهو أن البورجوازية المصرية التى نشأت أيام محمد على انما نشأت فى كنف الدولة ونظام ملكية الدولة لوسائل

الانتاج ، أما في عصر اسماعيل فقد كانت ازدهارة الطبقة الوسطى ازدهارة فردية بالمعنى الليبرالى المألوف فى أوربا ابان القرن التاسع عشر أى بمعنى انتعاش الاستثمار الخاص فى الاقتصاد المدنى ، الصناعى والتجارى على السواء

لقد عاصر الطهطاوى الشيخ أيضا الى جانب ظهور الرأسمالية فى مصر ، بدايات ظهور الارستقراطية المصرية التى أخذت تحل درجة درجة محل الارستقراطية التركية والارستقراطية المملوكية ، ولا سيما بفضل سعيد باشا « صديق الفلاح » الذى آثر أن يقطع للمصريين بدلا من الاتراك الاراضى الشاسعة ليخلق لنفسه وقاء قويا يظاهره أمام الباب العالى المتحالف مع الانجليز ، وقد كانت هذه السياسة الاستقلالية سمة من السمات الاساسية لحكم الخديو اسماعيل ولكن ظهور الاقطاع المصرى رغم أنه كان خطوة تقدمية بالقياس الى الاقطاع التركي المملوكي ، كان شأنه فى ذلك شأن الاقطاع التركى المملوكي بحاجة الى فكر بورجوازى ثائر يناوئه ويناجزه لان اقتصاد مصر المدنى ، من صناعى وتجارى ، كان فى صميمه اقتصادا أجنبيا بوجه عام وأوروبيا بصفة خاصة وقد كان وضع العراقيل أمام الارستقراطية المستنيمة الى الاستثمار الريفى الاستاتيكى التقليدى تركية كانت أو مملوكية أو مصرية عملا وطنيا تحرريا الى جانب كونه عملا اجتماعيا تقدميا ، لانه كان من الحوافز التى حفزت كبار الملاك فى مصر الى الاقدام على الاستثمار المدنى أولا بالمشاركة مع رأس المال الاجنبى ، ثم بالحلول محل رأس المال الاجنبى . وقد كان هذا هو الدور التاريخى لرفاعة رافع الطهطاوى ولليبرالية وللراديكالية المصرية التى بلغت أقصى مد لها فى ثورة

١٩١٩ ، ثورة أصحاب الجلاليب الزرقاء وقادتهم من أبناء الاوليجاركية المصرية

من أجل هذا نجد أن أفكار رفاعة الطهطاوى ، سواء فى مرحلته الليبرالية الباكرة ، أو فى مرحلته الراديكالية المتأخرة ، تتسم بكافة السمات التى لازمت الفكر البورجوازى الثورى فى أعقاب كل ثورة صناعية وتجارية فقد كان رفاعة الطهطاوى رسولا من رسل القومية المصرية التى ظهر نبضها الاول فى « تخليص الابريز » ولكنها ما لبثت بعد ثلاثين سنة أن ارتفعت نبرتها فى « مناهج الالباب » حتى غدت كدق الطبول

كذلك دعا الطهطاوى الى التسامح الدينى والى الاخوة فى الوطن بحرارة واصرار قل أن نجد لهما نظيرا قبل ثورة ١٩١٩

كذلك حمل الطهطاوى فى « مناهج الالباب » حملة شعواء على فلسفة الزهد والقناعة والاعراض عن الدنيا باسم الدين ووصفها بأنها بطالة اختيارية وعدها خطرا اجتماعيا وبيلا ينبغى مقاومته ، ومجد الطهطاوى العمل والادخار وطلب ماللغير واهتم اهتماما بالغا بابراز فكرة رئيسية هى أن الادخار لا يتعارض مع روح الدين ومن أقواله المأثورة فى هذا الصدد :

« وقوله صلى الله عليه وسلم : لا تحاسدوا أى لا يحسد بعضكم بعضا أى لا يتمنى زوال نعمة غيره ، لان الحسد حرام لقبحه عند المسلمين وغيرهم .. وليس من الحسد تمنى الانسان مثل ما للغير لنفسه ، فان هذا هو الغبطة الممدوحة . » (« مناهج الالباب » ص ٩٦) . فرفاعة الطهطاوى عبر فى هذا الكتاب العظيم ، كما عبر من قبل فى « تخليص الابريز » عن خلاصة الفكر الثورى ، من

آرازموس الى برودون الذى ناجز به فلاسفة الطبقة المتوسطة فلاسفة الارستقراطية ونسفوا به معاقل الاقطاع ومهدوا لظهور المجتمع الجديد القائم على حقوق الانسان

فمن أهم المبادىء التى أخـــذها رفاعة الطهطاوى عن فلاسفة التنوير فى أوروبا وعن فلاسفة الثورة الفرنسية فكرة التسامح بوجه عام والتسامح الدينى بوجه خاص ٠ وهو فى « مناهج الالباب » لآ يفتأ يحض المصريين على الاخذ بهذه الفضيلة ، الحاكم منهم والمحكوم ٠ أما الحـاكم فهو يوجه اليه الخطاب قائلا بعد الاستشهاد بنصائح فنيلون لجورج الثانى ملك انجلترا :

« ومن هذا يعلم أن الملوك آذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا فى قضايا الاديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفـين لهم فانهم يحملون رعاياهم على النفاق ويســتعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته وينزعون الحـــرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر فمحض تعصب الانسان لدينه لاضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية وأما التشبث بحمـاية الدين لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبـوب المرغوب ولذلك كان الجهاد الصحيح لقمع العدو انمـا يتحقق اذا كان القصد منه اعلاء كلمة الله عز وجل واعزاز الدين ونصرة المسلمين لا لحيازة الغنيمة واسترقاق العبيد واكتسـاب اسم الشجاعة وتحصيل الصيت وطلب الدنيا ففاعل ذلك تاجر أو طالب وليس بمجاهد » (« منـاهج الآلبـاب » ص ٤٠٦)

وهذا عكس المبدأ السياسى القائل بأن « الناس على دين ملوكهم » وهو يخاطب الجميع بقوله :

« فلا شك فى جواز مخالطة أهل الكتـاب ومعاملتهم ومعاشرتهم وانما المحظور الموالاة فى الدين ٠٠

« وبالجملة فرخصة تدين أهل الكتاب بدينهم مؤسسة على العهود المأخوذة عليهم عند الفتوح الاسلامية وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد فى الحقيقة انما هو لله تعالى وفى العادة أن العهد يلتزمه من يعقده بالطوع والاختيار فبهذا يجب الوفاء به .. » (« مناهج الألباب » ص ٤٠٥)

وفى مكان آخر يقول ان الاخوة فى الانسانية تلزم « عباد الله » بالتسامح :

« ثم ان اخوة العبودية التى هى التساوى فى الانسانية عامة فى حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض التى هى حقوق العباد وهناك حقوق العبودية الخاصة التى هى الاخوة الاسلامية وهى اكتساب ما يصير به المسلمون اخوانا على الاطلاق » (« مناهج الألباب » ص ٩٨)

ثم ينتقل الطهطاوى الى الاخوة فى الوطن التى تلزم جميع المواطنين بالتسامح :

« ولا مانع أن يعم فى مكارم الاخلاق فجميع ما يجب على المؤمن لاخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية فيجب أدبا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن واعظامه وغناه وثروته لأن الغنى انما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية وهى تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية فمتى ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل وكذب بعضهم على بعض والاحتقار ثبتت لهم المكارم والمآثر ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شمائرها ومآثرها فلذلك بين عليه الصلاة والسلام قوله المسلم أخو المسلم بقوله لا يظلمه أى لا يدخل عليه ضررا فى نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو

ماله لأن ذلك قطيعة محرمة تنافى الاخوة

« قال الامام ابن حجر فى شرحه على الاربعين النووية بل الظلم حرام حتى للذمى فالمسلم أولى انتهى وهذا يؤيد ما قلناه من ان اخوة الوطن لها حقوق لا سيما وانها يمكن أن تؤخذ من حقوق الجوار مما للجار على جاره خصوصا من يقول بأن أهل الحلة الواحدة كلهم جيران ..

« قال ابن حجر وتخصيص ذلك بالمسلم لمزيد حرمته لا لاختصاص به من كل وجه لان الذمى يشاركه فى حرمة ظلمه وخذلانه بدفع نحو عدوه عنه والكذب عليه واحتقاره الا من حيث مغايرة الدين ثم قال صلى الله عليه وسلم التقوى ههنا ويشير الى صدره ثلاث مرات » (« مناهج الالباب » ٩٩ — ١٠٠)

وهكذا أدخل رفاعة الطهطاوى نظرية جديدة على الفكر السياسى والاجتماعى المصرى فى القرن التاسع عشر وهى نظرية « الاخوة فى الوطن » وقد كانت هذه الفكرة جزءا لا يتجزأ من فكرة القومية المصرية ومن فكرة القومية العربية ، التى حلت محل فكرة القومية الاسلامية ، تلك الفكرة التى كانت الامبراطورية التركية والمماليك يستغلونها لاجهاض كل انتفاضة استقلالية فى العالم العربى

ومن أقوى المواضع التى بشر فيها رفاعة الطهطاوى بضرورة التسامح قوله ان كل اضطهاد دينى خروج على الدين ، وهو يجعل التسامح الدينى آية التمدن من الناحية المعنوية يقابل فى الاهمية انتعاش الثروة القومية الذى هو آية التمدن من الناحية المادية . وفى هذا يقول :

« ويفهم مما قلناه ان للتمدن أصلين (معنوى) وهو التمدن فى الاخلاق والعوائد والآداب يعنى التمدن فى

الدين والشريعة وبهذا القسم قوام المملكة المتمدنة التى تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها فمن أراد أن يقطع عن ملة تدينها بدينها أو يعارضها فى حفظ ملتها المخفورة الذمة شرعا فهو فى الحقيقة معترض على مولاه فيما قضاه لها وأولاه حيث قضت حكمته الالهية لها بالاتصاف بهذا الدين فمن ذا الذى يجترى أن يعانده ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة وحسبنا فى هذا المعنى قول الكرار أما وقد اتسع نطاق الاسلام فكل امرىء وما يختار فبهذا كانت رخصة التمسك بالاديان المختلفة جارية عند كافة الملل ولو خالف دين المملكة المقيمة بها بشرط أن لا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل كما هو مقرر فى حقوق الدول والملل ..

« (والقسم الثانى) تمدن مادى وهو التقدم فى المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة ويختلف قوة وضعفا باختلاف البلاد ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد وهو لازم لتقدم العمران ومع لزومه فان أرباب الاخلاق والآداب يخشون صولة تقدم أهل الفنون والصنائع ويخافون ارتفاع مراتبهم بقوة مكاسبهم فى المنافع وأهل الفلسفة والعلوم الحكيمة النفسية يعتقدون أن الصنائع من المهن والامور الخسيسة وارباب الاقتصاد فى الاموال والادارة يبالغون فى توسيع دائرة المنافع ووسائل العمارة ويتغالون بتكثيرها فى دوائرهم لجباية فوائدهم منها وتيسيرها ويباشرون جمع متفرقها ونظم منثورها ويبحثون عن تشييد كل شاردة وتقييد كل آبدة لأن مصلحتهم تقتضيها وحاكم أغراضهم يرتضيها . » (مناهج الالباب » ص ٩ — ١٠)

والدعوة الى التسامح الدينى فى رفاعة الطهطاوى ليست

جديدة فيه فقد رأينا كيف أن باريس بهرته فى ۱۸۳۰ بما رآه فيها من حرية العقيدة وحرية الشعائر الدينية ، فذهب يصفها باعجاب فى « تخليص الأبريز »

ولكن الجديد فى هذا الكلام عن المدنية ، والخطير فيه ، هو أننا لاول مرة نواجه فى العربية مشكلة الثقافتين التى تؤرق المجتمعات الغربية منذ الانقلاب الصناعى حتى اليوم • ورفاعة الطهطاوى لا يعرضها على وجهها المبتذل الذى تعرض به الان وبعد قرن كامل من التقدم ، على أنها مشكلة التعارض بين الآداب والعلوم أو بين الانسانيات والدراسات العلمية ، ولكن يعرضها على وجهها الحقيقى الذى تعرفه كل بلاد العالم المتقدم وهو مشكلة التعارض بين المعرفة الكلية والمعرفة الجزئية أو بين الآداب والعلوم من ناحية والتكنولوجيا والفنون التطبيقية من ناحية أخرى • وهو يذكرنا ضمنا بموقف فلاسفة اليونان المتعالى من العمل اليدوى ومن الاعمال المنفعية عامة ، وما شاكله فى الفلسفات المتعاقبة ، ولكنه أيضا يذكرنا ضمنا بقول ادموند بيرك فى كتابة « خواطر عن الثورة الفرنسية » • « أسفاه ! لقد مضى عصر الفروسية وأقبل عصر الاقتصاديين والحاسبين ! » بل أن رفاعة الطهطاوى ينبه الى تخوف أهل الفكر والمثقفين عامة من سيطرة الرأسماليين أو من يسميهم « أرباب الاقتصاد من الاموال والادارة » على مقاليد المجتمع بقوة المال الناشىء عن توسعهم فى النشاط الاقتصادى

فما موقف رفاعة الطهطاوى من هذا الصراع الحضارى الكبير الذى شطر فلاسفة العالم الحديث الى شطرين لا يزالان يتعاديان الى اليوم ؟

ان الحل الذى قدمه الطهطاوى لهذه المشكلة لا يدل على

نزاهته العقلية فحسب : ولكن يدل على أنه وجد الحـــل التقدمى الوحيد لهذه المشكلة . فهو يقول :

« والفضيلة الثانية تؤخذ من قوله صلى الله عليه وسلم : أو علم ينتفع به أى علم علمه الانسان لغيره فصار نافعـــا والعلم النافع مرادف للحكمة المفسرة به فهو ما يوصل الى الصفات العلية والمناقب السنية ويثمر الثمرات الدنيوية والاخروية ويدعو الى المكرمة وينهى عن القبيح وهو المراد بقوله تعالى : ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا حيث فسر العلماء الحكمة بتفاسير كثيرة ترجع الى العلم النافع والافعال الحسنة الصائبة فالعلم بهذا المعنى يشمل العلوم النظرية والعملية يعنى معرفة الحقائق والاقدام عليهـــا بالعلم فجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية نظرية وعملية داخلة بهذا المعنى تحت قوله صلى الله عليه وسلم أو علم ينتفع به . » (« مناهج الالباب » ص ٤٩)

وهذا هو الموقف التقدمى الحقيقى لمفكر وقف كما وقف غيره من المفكرين على أعقاب الثورة الصناعية ، فمنهم من خاف من الآلة وظنها شيطانا خبيثا مريدا خرج على الناس من قاع الجحيم ليفسد على البشر دينهم وأمنهم واستقرارهم الاجتماعى وليزعزع فيهم قيم الاخلاق ويحطم مابنتهالاجيال المتعاقبة من حواجز طبقية ، وهؤلاء هم مفكرو الرجعية المتشبثون عن وعى او غير وعى بالاستقرار الارستقراطى الجزعون أمام زحف الطبقات البورجوازية والطبقـــات البروليتارية الجديدة لتستولى على مكانها فى المجتمع وقد كان كثير من رجـــال الدين فى مقـــدمتهم ، فقـــاوموا ما استطاعوا كل أنواع العلوم العقلية والعلوم التجريبية ، كما كان كثير من الفلاسفة المحافظين فى طليعتهم ، ينعبون كالبوم على خرائب الحضارة الارستقراطية باسم ضـياع

التراث الانسانى وامتهان القيم الفكرية . أما فى الطرف الآخر فقد كان هناك مفكرو البـــورجوازية المبتـــذلة من اصحاب نظرية «التقدم» والتفاؤل الرخيص ، الذين رأوا فى الآلة مفتاحا سحريا لباب الجنة الموعودة ، وآمنـوا ، وقد بهرتهم الثورة الصناعية والتقدم التكنولوجى العظيم فى القرن التاسع عشر ، أن الانسانية تتقدم بقانون جبرى تقدما مطردا ماديا وعقليا لا رجعة فيه بفضل تقدم العلوم والمخترعات ، بل بدأوا يحلمون بمدن فاضـلة على الارض عمادها سيطرة الانسان على قوى الطبيعة وبدأوا يحلمون بظهور السوبرمان

وقد وقف رفاعة الطهطاوى بين هـذين المعسكرين ، معسكر الرجعية الارستقراطية وخـدمها الفكريين الذى يتمسح فى الماضى وتراثه ويندب انهيار الفنون والآداب ويندد بالالة التى مـكننت حيـاة الانسان وجعلت من الانسان مجرد آلة جديدة بلا عقل ولا حكمة ولا ميزان للقيم ، ومعسكر التقـدمية البورجوازية التى احتقرت الماضى وتراثه من الغيبيات والفنون والآداب والفلسفة والحـكمة والعلم النظـرى ونادت بأن العلم العملى هو الدين الجديد الذى لا مكان فيه للغيبيات

وقف الطهطاوى بين هذين المعسكرين ورفض كليهما ، رفض أن يجزىء وحدة الانسان الى روح ومادة ، رفض أن يسلم ببناء المجتمع والحياة الانسـانية على أســاس روحانى بحت ، ورفض أن يسلم ببناء المجتمع والحيـاة الانســانية على أســاس مادى بحت . كذلك رفض أن يفتت وحدة المعرفة الى كلى وجزئى ونظرى وعملى كما رفض أن يفتت وحدة المعرفة الى معرفة انسانية ومعرفة طبيعية . رفض أن يفصل الانسان عن الطبيعة ورفض

أن يفصل الطبيعة عن الانسان • فبنى دعوته على أن كل علم وكل فن وكل فكر وكل نشاط بشرى لا غناء عنه فى بناء الانسان ، لا فرق فى ذلك بين العقلى والنقلى وبين الفكرى والمادى وبين النظرى والعملى وبين الجميل والنافع ، كلها وجوه من المعرفة تحقق التكامل الانسانى والسعادة الانسانية

فرفاعة الطهطاوى اذن كان نموذجا راقيا للمفكر البورجوازى الذى وقف فى عناد فى وجه أعداء التقدم العلمى والمادى دون أن يستسلم للاسطورة البورجوازية التى شاعت فى أيامه بأن العلم والمادة هما كل مقومات الحياة • فهو القائل لأبناء جيله : « واعلم أن كل العلوم شريفة ولكل علم منها فضيلة والاحاطة بجميعها أمر محال » (« مناهج » ص ٥٠) • وقد أعلن هذا الرأى فى زمن كانت فيه وجهة النظر الرسمية بين أضرابه من علماء الازهر تحتقر العلوم الوضعية والعلوم الزمنية عامة وتنظر فى تخوف الى تسلل التاريخ والجغرافيا والفيزياء والكيمياء وما اليها الى صحن الازهر • ومع أن الطهطاوى فى ترتيبه للعلوم من حيث الاهمية وضع علوم الدين والاداب فى رأسها الا أنه فى الوقت نفسه حمل حملة عنيفة على عزل أى فرع من فروع المعرفة عن الحياة وعن المجتمع ، أو كما نقول اليوم ، حمل حملة عنيفة على « العلم للعلم » و « الفن للفن » و « الدين للدين » بل و « الاخلاق للاخلاق » ، وأى طلب للمعرفة لذاتها ، فعنده أن المعرفة لا قيمة لها الا اذا كانت فى سبيل الحياة وفى سبيل المجتمع ، وهذا هو الجديد فى الطهطاوى منذ « تخليص الابريز » فهو قد تطور من الليبرالية المطلقة الى مذهب المنفعة الذى استوعبه عن فلاسفة

« المنفعة » من بنثام الى جون ستيوارت مل . وهو يبنى رأيه على أن الوجود المدنى خاصة ملازمة للانسان فيقول :

« وبيان ذلك أن الانسان من بين جميع الحيوان لا يكتفى بنفسه فى تكميل ذاته ولا بد له من معاونة قوم كثيرى العدد حتى تتم حياته طيبة ويجرى أمره على السداد ولهذا قال الحكماء ان الانسان مدنى بالطبع أى هو محتاج الى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الانسانية فكل انسان بالطبع وبالضرورة يحتاج الى غيره فهو لذلك مضطر الى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة ويحبهم المحبة الصادقة لانهم يكملون ذاته ويتممون انسانيته وهو يفعل أيضا بهم مثل ذلك فاذا كان ذلك كذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر العاقل العارف بنفسه التفرد والتخلى وتعاطى ما يرى الفضيلة فى غيره فاذن القوم الذين رأوا الفضيلة فى الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم اما بملازمة المغارات فى الجبال وأما ببناء الصوامع فى المفاوز وأما بالسياحة فى البلدان للدروشة لا يحصل لهم شىء من الفضائل الانسانية المدنية المعهودة التى عددناها وذلك أن من يخالط الناس ويساكنهم فى المدن لا تظهر فيه هذه الفضائل من العفة والنجدة والسخاء والعدالة بل تصير قواهم وملكاتهم التى ركبت فيهم بالنسبة للخيرات المدنية والمنافع العمومية عاطلة لأنها لا تتوجه الى خير ولا الى شر بالنسبة للعموم فاذا تعطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بالنسبة لقصور صفاتهم عليهم وعدم عودها بالمنفعة على غيرهم بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء . »
(« مناهج الألباب » ، ص ٢٥ ــ ٢٦)

وانك لتحس وانت تقرأ هذا الكلام انك تقرأ صفحات من كتاب أرزاموس الشهير « دليل الجندى المسيحى » ، فهذه الثورة الفكرية على نظرية الزهد والنسك وكافة وجوه الرهبانية أو ما يسمى فى اللغات الاوروبية Monasticism اى حياة الدير ، لم تكن ثورة القرن التاسع عشر بالذات ولا ثورة البورجوازية الصناعية بالذات ، بل كانت معركة رهيبة دارت رحاها فى الانتقال من حضارة الاقطاع السائدة فى العصور الوسطى الى حضارة البورجوازية الناشئة فى عصر الرنيسانس ، فزخرت الاداب الاوربية منذ القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر بالسخرية من الرهبان والرهبانية وبتسفيه علاقة الدين بالرهبانية ، وكانت الحجة الرئيسية فى هذه الحملة المنظمة هى انه لا خير فى دين أو علم او فن او أدب أو فضيلة أو أى شىء لا ينفع الناس ؛ ولم يكن الثوار على مذهب الزهد من البروتستانت أو أعداء الكثلكة وحدهم ، فقد شارك فى هذه الحملة ائمة فلاسفة الكاثوليكية وفى مقدمتهم الفيلسوف ارزاموس والفيلسوف توماس مور فتقدموا الحركة الانسانية ، حركة الهومانزم معلنين أن الدين لا يتعارض مع الدنيا كما كان يزعم النساك طوال العصور الوسطى بل على العكس من ذلك فهو دليل الانسان لكسب الدنيا والاخرة . هذه الثورة الفكرية التى اشتعلت فى أوروبا بين ١٣٠٠ و ١٦٠٠ ، بين تشوسر ورابليه ، واستقرت تعاليمها فى مطلع عصر النهضة الاوروبية ، فكانت من اهم العوامل التى اكتسحت العوائق القائمة أمام التقدم المادى الذى كانت تنادى به البورجوازية ، كانت لا تزال بحاجة الى بشير يبشر بها فى مصر فى القرن التاسع عشر . وقد كان الشيخ حسن

العطار : أستاذ رفاعة الطهطاوى ، اول من بشر بها فى الازهر متأثرا بأفكار الفرنسيين ثم حمل الرسالة عنه تلميذه العظيم

والطهطاوى حين يهاجم نظرية الدين للدين انما يقرنها بالكسل وقعود الهمة وايثار التسول على العمل ، لا بخلوص حقيقى لذات الدين ، وهو يهاجم الكسل على أنه أكبر معطل للانتاج وأكبر معوق لنمو الثروة القومية، فيذكرنا بأن بونابرت وجه اهتماما خاصا لمكافحة هذه البطالة الاختيارية :

« ولهذا لما تغلبت الفرنساوية على الديار المصرية لمحوا ان بها كثيرا من الكسالى القادرين على الاشتغال الذين يؤثرون السؤال على الاعمال ويلحون فى الطلب فحنق حاكمهم من ذلك ونشر قانونا مشتملا على خمسة بنود :

« البند الاول : جميع الناس الذين يسألون فى الطريق ويطلبون الحسنة منهم يصير القبض عليهم وحضورهم أمام ضابط مصر ثم يتوجهون الى سجن القلعة ما لم يكونوا من أصحاب العاهات كالعميان والعرجان والعاجزين عن الاشتغال

« البند الثانى : كل ملة من الاسلام والنصارى من أروام وقبط وشوام ومن اليهود أيضا تعمل من الان فصاعدا حانوتا لقبول كافة العميان والعرجان والشحاذين العاجزين عن الشغل يكون معدا لهم

« البند الثالث : كل رئيس ملة يلزم بلوازم حانوته وكافة مصاريف الحانوت من نفقة الاكل والشرب وخلافه تقرر على أهالى الملة المذكورة

« البند الرابع : فى مدة تدبير الحوانيت وترتيبها يأمر

كل كبير ملة بجمع كافة فقراء ملته ويرضيهم ويعطيهم لوازم الاكل والشرب والسكنى الى حد انتهاء تدبير الحوانيت المذكورة واستكمالها

« البند الخامس : يجب على كبير كل ملة أن يتبصر فى أمر تدبير الحانوت لملته ويأخذ الامر اللازم لذلك من شيخ البلد ويسعى فى اتمامه • » (« مناهج الالباب » ص ٤٨)

والحانوت المشار اليه فى قانون منع التسول الذى أصدره بونابرت هذا هو ما نسميه اليوم ملجأ العجزة . وهذه ليست أول مرة يتصدى فيها رفاعة الطهطاوى لامثال هذه الاصلاحات الاجتماعية ، ففى « تخليص الابريز » أكثر من فصل عما رآه الطهطاوى فى فرنسا من مؤسسات خيرية لايواء العجزة بجميع أنواعهم • ولكن الطهطاوى يسوق هذا القانون لاظهار الخطر الاجتماعى الناجم عن البطالة الاختيارية أيا كان نوعها . وهو يعد العمل كما يعد العلم شرفا وضرورة اجتماعية وعاملا اقتصاديا لازما لزيادة الانتاج والثروة القومية

وجزء لا يتجزأ من فلسفة الزهد التى قاومها رفاعة الطهطاوى النظر الى الدنيا على أنها مجرد معبر الى الاخرة ، وبالتالى النظر الى المال على أنه رمز للدار الفانية والى جمعه والتمتع به على انه اقبال على الدنيويات يتعارض مع غاية الدين الاولى • وقد كانت هذه الفلسفة الروحانية من أكبر المعوقات لنمو الاقتصاد البورجوازى فى مصر كما كانت من قبل من اكبر المعوقات لنمو الاقتصاد البورجوازى فى اوروبا • ومن هنا نجد اهتمام رفاعة الطهطاوى بابراز معنى هام وهو أن الاقبال على المال والدنيا لا يتعارض مع الدين بل على العكس من ذلك يقوى دعائمه لانه يقوى دعائم المجتمع كما ينمى شخصية

الفرد ويوطد فيه الاحساس بالكرامة والاستقلال . وهو يخاطب أصحاب فلسفة الزهد باللغة الوحيدة التى يفهمونها فيقول :

« قال مجاهد : الخير فى القرآن كله المال ، فقوله تعالى : وانه لحب الخير لشديد ، يعنى المال ، وأحببت حب الخير عن ذكر ربى يعنى المال ، وقوله تعالى فكاتبوهم أن علمتهم فيهم خيرا ، يعنى مالا ، وقال تعالى عن شعيب انى أراكم بخير ، أى بمال وغنى ، وانما سمى الله المال فى القرآن خيرا اذا كان فى الخير مصروفا لان ما أدى الى الخير فهو فى نفسه خير » : (« مناهج الالباب » ص ٢٧)

ويضيف الطهطاوى الى ذلك ان كل ما ورد فى نصوص الدين عن ذم المال قصد به الاكتناز أو الادخار فى غير طائل ، فالمال اذن لا دنس فيه كما يزعم الزهاد والنساك ورجال الدين الذين ينشرون القناعة ومعها قعود الهمة بين الناس ليمكنوا للسادة من الاستمرار فى استغلال المواطنين وهذه الحجج التى يسوقها الطهطاوى دفاعا عن المال وعن الدنيا تذكرنا بكافة ما قاله ارازموس فى «دليل الجندى المسيحى » فى اعتاب الرينيسانس وأصبح من بعده جزءا لا يتجزأ من الفكر البورجوازى الغربى . فارازموس قبل الطهطاوى استخدم الحجج الدينية ليثبت للعالم المسيحى ان الدنيا لا تتعارض مع الدين ، وأن المال لا دنس فيه بشرط ان ينفق فى وجوه « البر » و « العلم » و « تربية البنين » كما يقول الطهطاوى

ومن اراد ان يتتبع معارك هذه الحرب الضارية التى نشبت بين مفكرى الكنيسة وكهنوتها المظاهرين للاستقرار الاقطاعى فى العصور الوسطى الاوروبية وبين مفكرى البورجوازية النامية حول موقف الدين من المال ومن

الاستثمار ، فليقرأ كتاب الاستاذ تونى « الدين ونشأة الرأسمالية » ، ففيه يرى الصراع سافرا بين القوى المحافظة التى كانت تخشى أن يؤدى نمو الطبقات البورجوازية الى زلزلة النظام الاقطاعى فحاربت مبدأ الادخار ومبدأ الاستثمار بل وحاربت « المادة » عامة ، وبين القوى الرأسمالية التى كانت يومئذ قوة تقدمية تدافع عن حق الانسان فى الحياة والتقدم

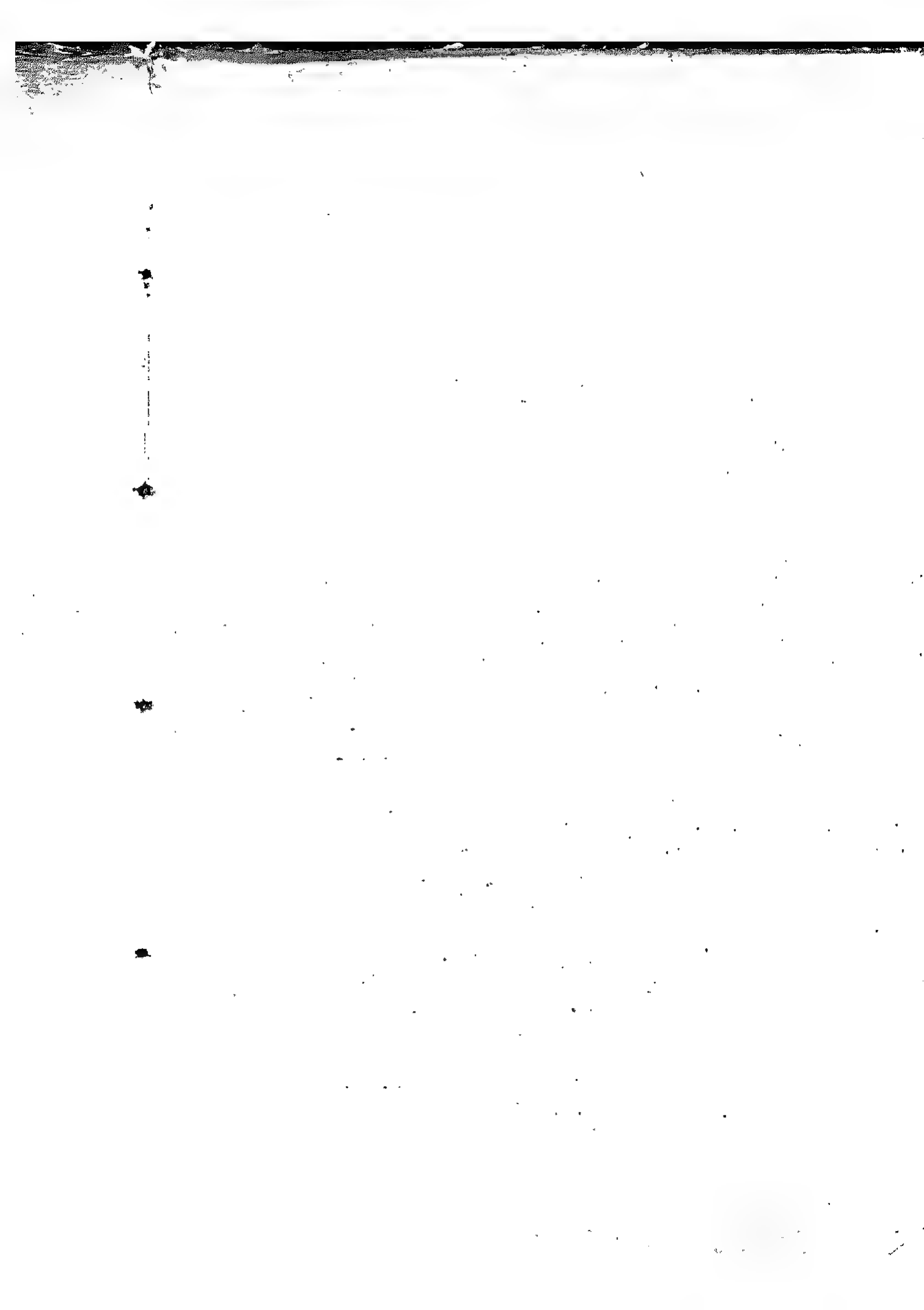
من كل ما تقدم يتبين أن رفاعة الطهطاوى كان اماما من ائمة الفكر البورجوازى المستنير فى القرن التاسع عشر ، ولا سيما حيث يهاجم نظريات « الكفاف » التى تحول دون تراكم رأس المال اللازم لعمليات الاستثمار ولكن المتأمل لبقية أركان فلسفته الاقتصادية والاجتماعية لا يسعه الا أن يشتبه فى أن رفاعة الطهطاوى كان على صلة بالتيارات الفكرية الثائرة على الليبرالية البورجوازية المطلقة ، وانه كان مطلعا على مختلف المذاهب الاشتراكية المثالية التى كان يعج بها القرن التاسع عشر (١)

---

(١) النصان المستعملان هما :

(أ) « كتاب تخليص الابريز الى تلخيص باريز او الديوان النفيس بايوان باريس رحلة العالم العلامة المشاركة النحرير الفهامة المرحوم رفاعة بك بدوى رافع الطهطاوى رحمه الله آمين آمين طبع على ذمة مصطفى فهمى الكتبى بجوار الازهر سنة ١٣٢٣ هـ و ١٩٠٥ م دار التقدم بشارع محمد على بمصر » (٢٦٣ صفحة من القطع المتوسط)

(ب) « كتاب مناهج الالباب المصرية فى مباهج الاداب العصرية تأليف أوحد زمانه ونادرة عصره وأوانه المجد فى نفع وطنه بنشر المنافع المرحوم الامير المعظم رفاعة بك رافع ناظر قلم ترجمة واعضاء مجلس القومسيون طبعة ثانية عنى بتصحيحها طبقا للنسخة المطبوعة بدار الطباعة الاميرية الكبرى حقوق الطبع محفوظة لحفيد المؤلف السيد محمد رفاعة مطبعة الرغائب بشارع المنجلة بالقرب من الحمزاوى بمصر ١٣٣٠ — ١٩١٢ » (٤٥٠ صفحة من القطع الكبير)



الباب الثالث

أحمد فارس الشدياق

١ ـ أحمد فارس الشدياق

كانت حياة أحمد فارس الشدياق (١٨٠٥ ـ ١٨٨٧) حياة عاصفة : وكان مصدر القلق فيها شخصية الشدياق نفسه ، فقد كان رجلا فياض الحيوية ، كثير التنقل ، لاذع السخرية الى حد المرارة ، كثير الصدام بالناس ، ولكن قلقه الفردى ، لم يخالطه قلق سياسى أو اجتماعى ملحوظ يمكن أن تخرج منه فلسفة سياسية أو اجتماعية متماسكة، ولذا فقد تركزت قدرته فى مراجعة القيم الاخلاقية والدينية الشائعة فى عصره كما تركزت فى هجائه لكل سلوك شخصى أو اجتماعى شاذ أو حكم عليه الشدياق بالشذوذ ، وكان أول هدف لهجائه الرهبان والمنافقين من رجال الدين ، ولا سيما المسيحيين منهم ، ولكن سخريته المريرة تجاوزت الرهبنة والنفاق الدينى وامتدت الى غير ذلك من وجوه الحياة فى مختلف البلاد

وقد ولد الشدياق بقرية عشقوت بلبنان (١) لوالدين من فقراء الموارنة ، وانتقلت به اسرته الى قرية الحدث بالقرب من بيروت فى ١٨٠٩ وكانت علة فقر أبيه كما شرحها هو اسراف أبيه فى الجود من ناحية واشتراكه

---

(١) الدكتور محمد احمد خلف الله : « أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والادبية » ، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٥

فى فتنة فاشلة لخلع احد امراء الدروز من ناحية اخرى ، مما جر عليه النكبات ، ففر الى دمشق حيث مات ، تاركا فارس الشدياق فى ضنك شديد وقد توقف تعليم فارس الشدياق الرسمى عند المرحلة الاولى ، واشتغل « بالنساخة » فى حياة أبيه أولا عن هواية ، ثم من باب الاحتراف بعد وفاته . ولكن الشدياق لم يلبث أن ضاق بهذه الحرفة لقلة ما كانت تدر عليه فانصرف عنها الى التجارة ، فكان يجول بالاقمشة

على حمار ، ثم ما لبث أن ضاق بالتجارة فعاد الى النساخة ، ثم ضجر منها واشتغل بتدريس التلاميذ فى بيوتهم ، ولكنه فشل فيها ، فعاد الى النساخة مرة أخرى . ثم نزح الى مصر فرارا من الضنك والظلم بعد أن فسد مابينه وبين قومه من علاقات . فقد كان له أخ يدعى أسعد تحول من ملة الموارنة الى المذهب الانجيلى فوجد فى بلاده

عنتا شديدا انتهى بزجه فى السجن حيث مات ، فجاهر فارس الشدياق بالتنديد بهم وأعلن عليهم الحرب عوانا فطاردوه ، فاحتمى بالارسالية الامريكية فى بيروت ، فأجاره المبشرون الامريكيون وأوفدوه الى مصر ليعلم فى مدارسهم بها ، وهكذا هبط فارس الشدياق القاهرة فى عهد محمد على

وفى مصر انتظمت أمور الشدياق على نحو ما بما باشر من أعمال ، فقد ترك « خرج » البائع الجوال ، واشتغل كاتبا شاعرا فى حاشية أحد السراة ، واشتغل بالصحافة

فشارك فى تحرير « الوقائع المصرية » التى كان يشرف عليها رفاعة الطهطاوى ، ويرى الدكتور ابراهيم عبده فى « اعلام الصحافة العربية » ان الطهطاوى هو الذى اجتذبه الى هذا الميدان ، وان الشدياق تتلمذ على الطهطاوى ، وفى

« أعيان البيان » للسندوبى انه تتلمذ أيضا على الشيخ محمد شهاب الدين أيام تعاونه فى تحـرير « الوقائع المصرية » . كذلك علم الشدياق اللغة العربية للتلاميذ وللاجانب فى بيوتهم وفى مصر تزوج الشدياق من اسرة سورية تقيم بمصر تعرف بأسرة الصولى على ما روى جورجى زيدان فى « مشاهير الشرق » وأنجب فائزا وسليما ، أما فائز فقد مات أثناء اقامة الشدياق فى لندن واستقر سليم فى انجلترا

وفى ١٨٣٤ سافر الشدياق الى مالطة تحت رعاية المبشرين الامريكان ، وكان مرتبه منهم فى مالطة يتجاوز مرتبه منهم أثناء اقامته فى مصر . وفى مالطة اقام مع زوجته أربع عشرة سنة ، يبدو انه لم يكن فيها سعيدا . وفى مالطة كان عمله الرئيسى ما يسميه « تعبير الاحلام » اى تفسير الاحلام ويقصد بذلك تفسير الدين المسيحى وما ورد فى الكتاب المقدس من قصص الانبياء ومن رؤى المرسلين . ويبدو أنه كان يخالف المبشرين فى تفسيراتهم مما دعا أحدهم أن يصارحه قائلا : — « اذا كان تعبير الاحلام غامضا مبهما كالاحلام ، فلا موجب لاستخدام معبرين ، وتكليف الناس قراءة مالا يفهم » ، وهنا يسخر منه الشدياق مذكرا اياه أن بلادنا هى « معدن الاحلام ومنبت التعبير » ، ولولا الشرق لما كان للغرب من أمر دينهم شيء . كذلك درس الشدياق اللغة العربية فى « مدرسة جامعة يعلم فيها الفنون واللغات » وكان يصحح أيضا تجارب الطبع ، ويؤلف ويصنف ، واذا صدقنا جورجى زيدان ، لا يكاد يوجد كتاب مطبوع فى مطبعة مالطة الا كان هو مؤلفه أو مترجمه أو مصححه . وأهم من كل هذا أن الشدياق وهو فى مالطة بدأ فى ترجمة

الكتاب المقدس من الانجليزية الى العربية . وهنا تدخل أحد المطارنة من الشام هو اثناسيوس الحلبي التونجي، صاحب كتاب « الحكاكة فى الركاكة » وأوعز الى اللجنة الانجليزية القائمة بهذا المشروع أن تصدى الشدياق لهذا العمل مفسد للدين، ففوضوا الى المطران هذا العمل بدلا من الشدياق، فلما علم الشدياق بما كان أعلن عليه حربا عوانا وشكك فى علمه حتى نحته اللجنة عن القيام بالترجمة. واستدعى الشدياق الى انجلترا لاتمام ما كان قد بداه

وفى انجلترا أقام الشدياق فى قرية صغيرة اقامة الكادح، أو اقامة الراهب او المنفى، يترجم «الكتاب المقدس» ويراجع وراءه رجل يسمى الدكتور لى، فلما ضاق بهذه القرية المعزولة عن الحياة حيث لا بهجة ولا لهو، انتقل الى كامبريدج ومشارفها، ولكنه لم يلبث أن ضاق بها ايضا. ويبدو من كلامه فى « الساق على الساق » انه كره كامبريدج لمشاحنات نسائية كانت تقوم بينه وبين طلاب الجامعة، وهو يستعمل الاصطلاح الانجليزى فى وصف البنات الوافدات على مدينة الجامعة لارضاء طلابها من أبناء اللوردات. فيقول: « فلهذا كانت مشايخنا الطلبة ينظرون من زاوية عدد أهل البلد نظر الهرة التى يؤخذ منها جراؤها، فمن ثم ترحل الفارياق عن هؤلاء السنانير وهراتهم » فانتقل الشدياق الى لندن واقام فيها شهرا، ثم لحق بزوجته فى مالطة، وكانت الهيئة التبشيرية التى يعمل لحسابها قد اشترطت الا تصحبه أثناء اقامته فى

---

(١) الطبعة التى استخدمها هى: « الساق على الساق فى ما هو الفارياق » او « شهور واعوام فى عجم العرب والاعجام » تأليف أحمد فارس الشدياق صاحب الجوائب الجزء الاول والجزء الثانى عنى بطبعه مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية بأول شارع محمد على بمصر القاهرة مطبعة الفنون الوطنية بشارع كوبرى قصر النيل ٤٢ »

انجلترا لترجمة « الكتاب المقدس » وفى مالطة عاد الشدياق على مضض الى تدريس اللغة العربية فى جامعة الجزيرة ثم عاد الى انجلترا لاستئناف الترجمة بعد أن اشترط على الهيئة التبشيرية أن يصطحب معه زوجته وحصل من الهيئة على اذن بذلك

وفى أثناء هذه الاقامة الاخيرة بمالطة زار الشدياق تونس للمرة الثانية قبل عودته الى انجلترا ، وصحبته فى تلك الزيارة زوجته . أما الزيارة الاولى فقد كانت أثناء عطلة من عطلات الصيف أيام اشتغاله فى مالطة . ونظم فى أحمد باشا والى تونس بعد عودته الى مالطة قصيدة يمدحه فيها فجاءه العطاء ، وفى المرة الثانية أنشأ أيضا قصيدة مماثلة وبعث بها الى الوالى فجاءته دعوة الوالى لزيارة بلاده ، وهناك كافاه على شعره خير مكافأة

وفى انجلترا عاد الشدياق الى قريته الاولى ولكنه لم يلبث أن ضاق بها وضاقت بها زوجته . وفيها فقد ولده فائزا الذى مات كما يقول لعدم وجود الاطباء الاكفاء فى بلدة الفلاحين ، فطالب بالانتقال الى كامبريدج فأقرته اللجنة على ذلك . وفى كامبريدج أتم ترجمة التوراة ، ثم

زار اكسفورد راجيا أن يجد فيها عملا فلم يوفق الى شىء لان الانجليز فى جامعاتهم كما ذكر فى « الساق على الساق » يقدمون ابن البلاد مهما كان جاهلا على الاجنبى مهما كان عالما فى تدريس اللغات . فلم يبق أمام الشدياق الا أن يعود بزوجته الى مالطة ، وكانا راغبين عن ذلك ، فقرر تقديم استقالته الى سكرتير حاكم الجزيرة

وجاءه الفرج ، فقد وافقت جمعية ترجمة التوراة أن يقوم الشدياق بتصحيح تجارب الطبع ، ووافقت على اشتراطه أن يقيم فى باريس أثناء ادائه لهذا العمل . فقد

كان من ناحية يبغى تعلم الفرنسية ، ومن ناحية اخرى « لما شاع عند الناس أن هواء باريس أصح من هواء لندرة، وان المعيشة فيها أرخص والحظ أوفر وأن الفرنسيين أبش من الانكليز وأبر . وان لغة العرب عندهم أكثر نفعا وأشهر، وغير ذلك من الاوهام التى تدخل أحيانا فى رؤوس الناس ولا تعود تخرج الا مع خروج الروح» (١). وفى باريس أقام الشدياق وزوجته سنتين ونصف سنة ، كثرت أثناءها زياراته للندن حتى ذكر انه تمم العشرين زيارة . ولا يعلم كيف عاش الشدياق وزوجته فى باريس رغم ضآلة موارده فهو يذكر لنا أنه كان يدرس العربية مقابل تعلمه الفرنسية وهو يذكر لنا أنه نظم القصائد فى مدح اشراف المسلمين والنصارى ، فى « السلطان الانى » وفى ولى باشا سفير تركيا فى باريس وفى نامق باشا وفى محمد على باشا، « ولم تنتج احداها سلبا ولا ايجابا » (٢) وضاقت زوجته ذرعا بالحياة فى باريس فاصرت على العودة الى مصر أو الشام أو تونس ، فأرسلها الشدياق الى استانبول مع أصغر أبنائها بخطاب توصية الى سامى باشا هنالك فأكرم ابنه صبحى بك وفادتها ، وبقى الشدياق وحده فى باريس. ويبدو أنه عاش فى هذه الفترة حياة الافاقين المغامرين . لانه تعلم لعب الورق « وصار الى زمرة المقامرين » كما ورد فى « الساق على الساق »

---

(١) « الساق على الساق »

(٢) « كشف المخبا » . الطبعة التى استخدمها : « الواسطة فى معرفة أحوال مالطة وكشف المخبا عن فنون أوربا تآليف العلامة الرحالة امام الادب محيى لغة العرب . النحرير المحقق، الجهبذ المدقق . الشاعر المفلق . سحاب الفضل المغدق . أحمد أفندى فارس صاحب التاليف المأثورة . صاحب الجوائب المشهورة . الطبعة الثانية طبع فى مطبعة الجوائب قسطنطينية سنة ١٢٩٩».

ولم يجد الشدياق مخرجا من هذه الحياة المضجرة الا بالرحيل الى استانبول فى ١٨٥٥ ، وقد كان على صلة بالوزير سامي باشا ، تعرف اليه فى مالطة ، ورافقه هنا وهنالك . وفى طريقه الى استانبول طلبت لجنة ترجمة الكتاب المقدس الى الشدياق العودة الى انجلترا لاستئناف عمله فى ترجمة الكتاب فى انجلترا ذاتها ، فمر بباريس وأقام فيها أياما ثلاثة قابل فيها الوزيرين رشيد باشا وسامى باشا . وفى لندن نظم قصيدة مدح فيها الخليفة السلطان عبد المجيد وبعث بها الى رشيد باشا فرفعها هذا الى السلطان عبد المجيد فنالت القبول ، وعين السلطان الشدياق فى ديوان الترجمة السلطانى ، وبذلك سافر الى استانبول حيث استقرت أموره نهائيا . وفى استانبول اشتغل الشدياق بالترجمة وبالتصحيح فى المطبعة السلطانية ، وبنشر الاثار الادبية القديمة ، كما اشتغل بالصحافة وأنشأ جريدة الجوائب فى ١٨٦٢ للدفاع عن الباب العالى والعالم الاسلامى عامة . وكانت جريدته تطبع أولا فى المطبعة السلطانية ثم أنشأ لها مطبعة خاصة بها نبعت منها دار نشر ، واشتهرت « الجوائب » فى العالم الاسلامى كله واهتمت بها صحافة باريس ولندن أيضا . وقد ربطت « الجوائب » بين الشدياق وبين بعض الولاة ورجال السياسة فكانوا يصلونه بالهدايا والعطايا مقابل خدماته ، ومنهم السلطان عبد العزيز الذى اتخذ من « الجوائب » داعية للسياسة العثمانية ، ومحمد الصادق باشا باى تونس واسماعيل باشا خديو مصر . فلما عزل الخديوى اسماعيل وقف الشدياق بجانبه ودافع عنه رغم ضغط الحكومة التركية عليه ليهاجمه . فعطلت الجوائب ستة شهور بسبب موقف الشدياق من الخديوى المعزول .

كذلك وقف الشدياق بجانب الخديو توفيق ابان الثورة العرابية فهاجم تلك الثورة وأذاع منشور الباب العالى ضد العرابيين

وقد اعتنق فارس الشدياق الاسلام على الاقل نتيجة لعلاقاته المضطربة مع رجال الدين المسيحيين وما كان من اضطهاد الموارنة لاخيه ثم له ، وسمى نفسه « أحمد فارس الشدياق » • واتخذ فارس الشدياق لنفسه اسما مستعارا هو « الفارياق » ، مكونا من بعض اسم « فارس » ومن بعض اسم « الشدياق » ، وكان يسمى زوجته بناء عليه « الفارياقية » أما أهم أعماله فهى « الساق على الساق فيما هو الفارياق » ، وقد صدرت الطبعة الاولى فى باريس عام ١٨٥٢ . والثانية فى مصر ، طبعتها المكتبة التجارية والثالثة فى مصر عام ١٩١٩ . وله أيضا « الواسطة فى معرفة أحوال مالطة » و « كشف المخبأ عن فنون أوروبا » وقد طبع عام ١٨٥٤ على نفقة أحد وزراء تونس ، وقد نشر هذان الكتابان معاً فى استانبول عام ١٧٨٢ (١٢٩٩هـ) وهى الطبعة الثانية ، بمطبعة الجوائب . وله أيضا « الجاسوس على القاموس » و « سر الليال فى القلب والابدال » ، وقد طبع منه الجزء الاول فى سنة ١٨٦٦ على نفقة أحد وزراء تونس أيضا . وله ايضا « منتهى العجب فى خصائص لغة العرب » وقد احترق أكثره ، فنشر مابقى منه فى فصول فى « الجوائب » وهذا موجز عن حياة « صقر لبنان » كما يسميه مارون عبون فى كتابه عنه الصادر بهذا الاسم . ومن أهم المراجع عنه « مشاهير الشرق » لجورجى زيدان • « أعيان البيان » للسندوبى ، و « فارس الشدياق » لبولس مسعد ، و « أعلام الصحافة العربية » للدكتور ابراهيم عبده « و « رواد النهضة الادبية » لمارون عبود ،

و « الاداب العربية فى القرن التاسع عشر » للاب لويس شيخو اليسوعى ، واحدث ما كتب عنه كتاب الدكتور محمد احمد خلف الله « احمد فارس الشدياق » وآراؤه اللغوية والادبية » (١٩٥٥) ، وهو سلسلة من المحاضرات القاها المؤلف على طلبة معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة ...

٣ ــ الثورة على الكهنوت ونظام الأسرة

كان طبيعيا فى كاتب من طراز فارس الشدياق تعرف على الحضارة الاوروبية بفضل اقامته المديدة فى انجلترا ، ثم فى باريس ، أن يدون لنا ملاحظاته عن الحضارة الاوروبية كما شاهدها وكما فهمها من قراءاته . والحق أن « الساق على الساق » و « كشف المخبأ عن فنون أوروبا » فيهما كل ما يمكن أن نلتمسه من آراء وملاحظات فى هذا السبيل ، ومنها نستطيع أن نستخلص وجهة نظره فى مختلف وجوه الحضارة الاوروبية

واذا ما تأملنا هذين الكتابين وجدنا أنفسنا بازاء نفسية وعقلية تختلف كل الاختلاف عن نفسية رفاعة الطهطاوى وعقليته ، بل وجدنا انفسنا بازاء نفسية وعقلية تناقض نفسية الطهطاوى وعقليته على خط مستقيم ، رغم أن كليهما ثائر على ما وجده من قيم سائدة فى بيئته الاولى . فالطهطاوى جاد كل الجد والشدياق ماجن كل المجون ، والطهطاوى متفتح لكل جديد رآه لا يصدر عليه حكما الا ما يشير به العقل والمنطق ، والشدياق يحمل معه أينما انتقل مشاكله الخاصة وآراءه ومعتقداته الشخصية ومسلماته الموروثة وغير الموروثة ويلون كل ما وقعت عليه عينه أو انتهى الى اذنه بأحكامه الذاتية قبل أن يعرضه عرضا موضوعيا ، والطهطاوى شديد الاهتمام بالقيم الانسانية والاجتماعية والسياسية ، أما الشدياق فاهم ما يشغله

المشاكل الفردية والسلوك الفردى ولا يتنبه الى شيء كثير من المشاكل العامة الا مشكلة الاخلاق الدينيــة . كذلك نستطيع أن نلمس أن كلا من هذين الكاتبين الكبيرين كان يتحرك فى بيئة تختلف تماما عن البيئة التى تحرك فيهــا الاخر . فبينما نجد الطهطاوى لا يخالط الا أهل العلم والفضل نجد الشدياق يعرض نفسه لمباشرة مستويات مختلفة لا نستبعد منها حثالة المجتمع

لم يكن غريبا اذن أن تكون انطباعات فارس الشدياق عن الحضارة الاوروبية مختلفة كل الاختلاف عن انطباعات رفاعة الطهطاوى ، فالشدياق مثلا يحدثنا فى فاتحة «الساق على الساق » أن من موضوعات كتــابه وصف أحوال النساء :

« والامر الثانى ذكر محامد النساء وغرامهن فمن هذه المحامد ترقى المرأة فى الدراية والمعارف بحسب اختــلاف الاحوال عليها كما يظهر مما أثر عن الفارياقية . فانها بعد أن كانت لا تفرق بين الامرد والمحلوق اللحية وبين البحــر الملح وبحر النيل تدرجت فى المعارف بحيث صارت تجادل أهل النظر والخبرة وتنتقد الامور السياسية والاحــوال الماشية والمادية فى البلاد التى رأتها أحسن انتقاد . فان قيل انه قد نقل عنها ألفاظا غريبة غير مشهــورة لا فى التخاطب ولا فى الكتب فلا يمكن أن تكون قد نطقت بها . قلت ان النقل لا يلزم أن يكون بحروفه وانما المدار على المعنى . ومن تلك المحامد أيضا حركات النساء الشائعة وضروب محاسنهن المتنوعة التى لم يتصور منها شيء الا وذكرته فى هــذا الكتاب لا بل قد أودعته أيضا معظــم خواطرهن وأفكارهن وكل ما اختص بهن . » (« الساق على الساق » ج ١/٣)

وحكاية لغة زوجته « الفارياقية » هذه التى يشير اليها ، انما تشير الى أسلوب المقامات الساخرة الذى ابتدعه الشدياق وتفرد به ، فهو يعرض أفكار زوجته وأقوالها بلغته الفارياقية الخاصة . وهو هنا يمزح على حساب زوجته على طريقة بيرم التونسي فى كتابه « السيد ومراته فى باريس » . وسرعان ما تكتشف أن أهم هذه المحامد والمحاسن التى لفتت نظر الشدياق يدور أكثرها حول موضوع الجنس والحياة الجنسية والافكار الجنسية . فكتاب « الساق على الساق » مستودع للدعارات والخواطر الماجنة ، حتى ليخيل الى قارئه ان فارس الشدياق لم ير فى بلاد الغرب والشرق الا الفجار . ولا يخفف من وقع هذه الدعارات الا روح الدعابة العبقرية التى تميز بها أسلوب فارس الشدياق وروح السخرية النادرة التى جعلته الى اليوم أعظم كاتب ساخر فى الادب العربى قديمه وحديثه

ولكن بين كل هذه الدعارات والخواطر الماجنة نستطيع من حين الى حين أن نهتدى إلى بعض التأملات التى تدلنا على رأى فارس الشدياق فى المرأة ونفسيتها وعقليتها واسس علاقتها بالرجل . فهو مثلا يقول :

« وقد يظهر لى أن كثيرا من الصفات المحمودة فى الرجال تكون مذمومة فى النساء كالكرم مثلا فان كرم الرجل يغطى جميع عيوبه وهو مذموم فى المرأة . وقس على ذلك الفكر والدهاء والاطراء والفروسية والشجاعة والحماسة والصلابة والخشونة والهمة الى المراتب السامية والامور الشاقة والاسفار البعيدة والنيات النائية والمطامع المتعذرة وغير ذلك . والعلة فى ذلك كون المرأة تميل بالطبع الى الشطط ومجاوزة الحد . ودليله فى من تميل الى العبادة والنسك

فانها لا تقف فى ذلك على أمد بل تتمادى فيه حتى تتهوس وتخبل فتدعى المعجزات والكرامات وتعمد الى الرؤى والاحلام ويخيل لها أن ملكا يناجيها . وهاتفا يناغيها . وانها تقيم بدعائها الاموات وتحيى الرفات . وربما قتلت اولادها على صغر ابتغاء دخولهم الجنة بغير حساب . أو ولدت توأمين فادعت أنهما من غير أب . وفى من مالت الى الهوى فانها تترك أباها وامها اللذين ولداها وربياها وتقبل تجرى فى اثر رجل لا تعرف من صفاته شيئا سوى كونه ذكرا . فكل ما كلفت به المراة كانت فيه أكثر تماديا من الرجل . فكلفهن بالقراءة لا أدرى اين يكون مصيره . والحامل لها على هذا الغلو والشطط انما هو معرفتها من نفسها انها اقوى على اللذات من الرجل . فزيادة اطاقتها لذلك زادت فى تماديها فيه . ومنه سرى فى غيره من الاطوار والشؤون والاحوال الطارئة وفى بعض الغريزية أيضا »
(« الساق على الساق » ج١/٦٤ — ٦٥)

وهو يعابث النساء بقوله انه يعرف طبائعهن وسرائرهن حتى « لكأنى عشت برهة من الدهر امراة » ثم مسخه الله رجلا . ولعل فى هذه النظرة بعض الصواب ، حيث يصف تطرف عواطف النساء ، ولكن وقوفه عند هذا الحد يدل على أن تصوره للمراة لم يخرج عن الاطار الذى وصفه قاسم أمين فيما بعد بخصال المراة الشرقية التى ركزت تربيتها فى الحياة الجنسية . واستخلاصات الشدياق من هذه المقدمات التى قد تكون صحيحة تدل على أنه لم يخرج من معسكر المحافظين ولم يحاول أن يراجع أفكاره التقليدية عن طبيعة المراة ووظيفتها فى الحياة . فهو يقفل باب « الهمة الى المراتب السامية » وباب الحماسة والصلابة والشجاعة والدهاء ، بل وباب الدراسة العميقة ، امام المراة ، لانه لم

يتصور ان هذه الصفات قد تتجاوز الحسيات الى المعنويات . وليس معنى هذا ان فارس الشدياق كان ضد تعليم المراة ، فرايه فى ذلك واضح وهو انه يوافق على تعليمها ولكن فى حدود ضيقة . فهو يقول فى « الساق على الساق » (ص ٦٣) :

« فاما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندى انه محمدة بشرط استعماله على شروطه . وهو مطالعة الكتب التى تهذب الاخلاق وتحسن الاملاء . فان المراة اذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكايد واختراع الحيل كما سياتى ذكر ذلك . ولا بأس للمتزوجات بقراءة كتابى هذا وامثاله . لانه كما ان من الوان الطعام ما يباح للمتزوجين دون غيرهم فكذلك هى الوان الكلام »

وهذا الموقف من قضية تحرير المراة ، اذا تجاوزنا عما اثبت فيه من روح الدعابة ، لا يختلف فى شىءبوجهعامعن موقف الثورة السلفية الكبرى التى اجتاحت الفكر العربى فى اواخر القرن التاسع عشر وتبلورت فى فلسفة جمال الدين الافغانى ومحمد عبده وتجسدت فى شخص مصطفى كامل ولكنه يختلف اختلافاجوهريا عنموقف الثورةالزمنية الكبرى التى وضع اساسها العطار ورفاعه الطهطاوى وتبلورت بعد قرن كامل فى فلسفة قاسم أمين وأحمدلطفى السيد ثم تجسدت فى شخص سعد زغلول . وهو ايضا يختلف اختلافا جوهريا عن موقف المدرسة المحافظة التى كانت سائدة طوال القرن التاسع عشر ولا تزال لها آثار فى العالم العربى حتى اليوم ، ولعلها كانت أقوى مدرسة بين هذه المدارس لانها تبلورت فى الضمير العام وان لم يكن لها رواد متفلسفون لهم شأن يذكر

اذ يجب فى كل تحليل علمى للفكر العربى الحديث

منذ اتصال العالم العربى بالغرب أن نميز تمييزا تاما بين ثلاث مدارس ساعدت فى تكوين المجتمعات العربية الحديثة وحكمتها فى فترة من الفترات . واول هذه المدارس هى المدرسة المحافظة التى كانت تؤمن بالمحافظة على أسس الفكر والمجتمع القائمة بالفعل ، وقد سميناها بالمدرسة المحافظة لان أساسها كان المحافظة على « الوضع القائم » بخيره وشره . وثانى هذه المدارس هى مدرسة الثورة الزمنية التى تمردت نتيجة تعرض المجتمعات العربية لمؤثرات الحضارة الغربية على أسس الحياة السائدة فى المجتمع الاسلامى ، ودعت لتغييرها بالتخلى عن القيم الفكرية والاجتماعية الشائعة والتمست الخلاص فى اقامة الحياة الجديدة على أسس زمنية دنيوية وثالث هذه المدارس هى مدرسة الثورة السلفية التى تمردت كذلك ، نتيجة تعرض المجتمعات العربية لمؤثرات الحضارة الغربية ، على أسس الحياة السائدة فى المجتمع الاسلامى ، ودعت لتغييرها بالتخلى عن القيم الفردية والاجتماعية الشائعة ، ولكنها التمست الخلاص فى بعث القيم الفردية والاجتماعية الاصيلة واقامة الحياة الجديدة على الاسس الروحية الدينية التى تركها لنا السلف الصالح أيام مجد العروبة والاسلام . فبين هذه المدارس الثلاث اذن مدرسة محافظة على الدنيا والدين ومدرستان ثوريتان ، احداهما تجدد الدنيا والاخرى تجدد الدين . ونحن ، وان كنا مدينين « لسلامه موسى » بنحته كلمة « السلفية » ، الا اننا نختلف معه فى وصفه السلفيين بالرجعية دون تحفظ ، لان الثورة العربية والاسلامية فى القرن التاسع عشر ولا سيما كما تبلورت فى فلسفة الافغانى ومحمد عبده كانت بالمعنى التاريخى العلمى الدقيق قوة تقدمية رهيبة لا تقل تقدمية عن الثورة الزمنية التى استحدثها الطهطاوى

وأخلاقه وقد اشتركت الثورة السلفية والثورة الزمنية فى شيء واحد وهو مهاجمة المحافظين على « الوضع القائم » والقيم السائدة التى تمثل التخلف فى عقائدهم ، أما فيما عدا هذا فقد كانت بين هاتين القوتين الثوريتين حرب عوان لا تزال تدور رحاها حتى الان

وقد كان فارس الشدياق أحد الينابيع التى نبعت منها الثورية السلفية فى القرن التاسع عشر . وموقفه من تعليم المرأة مثلا يوضح ثوريته وسلفيته معا . فدعوته لتعليم المرأة فى مجتمع لا يعترف للمرأة بحق التعليم جملة فضلا عن سائر حقوقها الانسانية والمدنية ، يعد خطوة تقدمية على موقف المحافظين وفى الوقت نفسه نجد أن وقوفه فى تعليم المرأة عند هذه الحدود الضيقة التى رسمها يدل على انه لم يخرج فى فهمه لوظيفة المرأة ومجالها الحيوى عن اطار القيم المتوارثة عن « السلف الصالح » الذى حدد كل ذلك بمجال الاسرة والسهر على الزوج والاطفال . ومن هنا كان السلفيون فى القرن التاسع عشر أكثر تقدما من المحافظين من أنصار تجميد « الوضع القائم » لانهم قبلوا مبدأ تعليم المرأة ولكن فى الحدود التى قد تدعم بناء الاسرة على القيم التقليدية

ورأى الشدياق فى المرأة واضح فى أكثر ما كتب . وهو رغم سخريته المستمرة التى تتراوح بين درجات الدعابة والهجاء ، لا يكن للمرأة أى احتقار ولا يضمر لها أى بغض ، بل على العكس من ذلك يصفها وصفا موضوعيا بأنها قد تكون خيرا ورحمة وقد تكون شرا وبؤسا . ولكنه رغم ذلك الاعتدال لا يخرج عن دائرة القيم السلفية التى تصور الرجل على أنه مركز الخليفة وتصور المرأة تصويرها لكائن خلق من أجل الرجل :

« ثم ان المرأة هى من الاشياء التى لكثرة تكرر النظر اليها كالشمس والقمر لم يؤد العقل حق اعتبارها ٠ وبيانه ان الله عز وجل خلق المرأة من الرجل لتكون بمنزلة معين له فى مصالحه المعاشية ومؤنس له فى وحشته وهمومه . الا أنا نرى ان هذه العلة الاصيلة كثيرا ما تستحيل عن صيغتها الاولوية حتى أن بلاء الرجل وهمه ووحشته ونحسه وشقاوته وحرمانه بل هلاكه يكون من هذه المرأة . فتنقلب تلك الاعانة احانة . وتلخيصه أن الانسان ولد فى هذه الدنيا محتاجا الى أشياء كثيرة لازمة لحفظ حياته ، وذلك كالاكل والشرب والنور والدفء ، والى أشياء اخرى غير لازمة للحياة وانما هى لتقويم طبعه حتى لا يختل ، وذلك كالضحك والكلام واللهو وسماع الغناء واتخاذ المرأة . الا أن هذا الاخير مع كونه جعل فى الاصل لتقويم الطبيعة اذ يمكن للرجل أن يعيش حينا ما من دونه، فقد غلب على سائر اللوازم المعاشية التى لابد منها »
(« الساق على الساق » ١/١١٩)

والحق ان من أعسر العسير علينا أن نعرف فى جو الهذر المستمر المحيط بعامة ما كتب الشدياق ان كان حقا يؤمن بأن وظيفة المرأة فى الحياة ثانوية فى الاصل فهى ليست حفظ الحياة ولكن تقويمها . والراجح ان هذا رأيه الاصيل لان اكثر تعليقاته على موضوع المرأة تتناولها من حيث هى مصدر سعادة حسية للرجل ، وأكثر أوصافه لها تدور حول مفاتنها الجسدية . أما نظرته السوية لاثر المرأة فى الرجل فنجدها مثلا فى عبارته :

« قال بعض العلماء اذا اراد الله أن يقضى خيرا على الارض قيض له امرأة فكانت الوسيلة الى اجرائه ٠ واذا أراد الشيطان أن يقضى شرا توسل اليه أيضا بامرأة وقد

اختلفوا فى تأويل هذا القول ، فالخرجيون (يصرون) على أن دخول المرأة فى قضية ملك الانكليز كان للخير المحض والسوقيون على أنه كان للشر الجهنمى . وكذلك قضية ملكتى الانكليز وقضية ايرين زوجة ليو الرابع وثيودورة زوجة ثاوفيليوس . وغير ذلك مما لا يحصى . (« الساق على الساق » ١/٢٧٢)

وبعد أن طرح الشدياق القضية على هذا النحو أضاف فى مكان آخر فى (« الساق على الساق » ١/٣٠٧) « قال بعض معاتيه العلماء المرأة كلها شر . وشر ما فيها أنه لابد منها . قلت وهو كحلم جحى نصفه صدق ونصفه كذب . فالصادق منه قوله انه لابد منها » ووصف الشدياق لاعداء المرأة من العلماء بأنهم من « المعاتيه » يساعدنا على تبين موضعه فى هذا الشأن . فهو وان كان خاليا من الفكرة الرومانسية التى تؤله المرأة وخاليا من النظرة العلمية التى تسوى المرأة بالرجل ، الا انه يرفض رأى المحافظين بأن المرأة تمثل عنصر الهدم فى الحياة ، وهو الرأى الذى استند اليه المحافظون فى سلب المرأة كافة حقوقها . باعتبار أن المرأة هى المسئولة عن « سقوط الانسان » كما جاء فى رواية سفر التكوين فى التوراه

وليس هناك موضع تناول فيه الشدياق المرأة الا ووجد فيها مادة للدعابة ، فهو يفتعل عرض آراء « العلماء » فى المرأة ليجد فى هذا مناسبة للمغابثة والمجون :

« قال بعض الفحول من العلماء ان المرأة اشرف من الرجل وافخم وانبل واحلم وافضل واكرم . اما وجه كونها اشرف من (الرجل) فلأن شاهدى تأنيثها واقفان فى محل مرفوع . بحيث يمكن لها أن تراهما أو تريهما ايان شاءت من دون تطاطى (طأطأة ؟) رأس وانحناء . وفى ذلك من

العز والشرف مالا يخفى .. أما شاهدا الرجل فهمـا منكوسان فى محل منخفض بحيث لا يقدر أن يراهما الا اذا تطأطأ وانحنى . واما كونها افخم فلأن ساقيها اللتين هما عمودان لهيكل الجسم وبطنها الذى هو منبت لتكون النسمة ، وعجزها الذى هو مورد للانجاز ، تكون أفخـم من ساقى الرجل وبطنه وعجزه . وأما وجه كونها انبل فلأنها تنبل بما يلقى اليها مدة تسعة اشهر . واما وجه كونها احلم فلأن تتمة الحلم ترى فى شاهدى تأنيثها . واما وجه كونها (أفضل فلانها) خلقت من الرجل وعقبه وهو خلق من تراب . لكنها اذا ماتت (معاذ الله من ذلك) تستحيل الى تراب كالرجل لا الى اصلها الذى خلقت منه أى لا تصير رجلا او ضلعا . واما وجه كونها اكرم فلأنها أرق فؤادا وارحم قلبا والين طبعا .. الخ (« الساق على الساق » ٢٧٤/١)

وفى هذا الجو المازح الماجن الذى أوشك أن يدانى مزاح بوكاشيو وتشوسر ورابليه ومجونهم ، كل ما نستطيع ان نخرج به هو أن الشدياق كان شديد الالتفات الى ما فى تكوين المرأة وأثرها من متناقضات ، فهو يصف « البلبلة عن ذات المرأة » و « السر الذى أودعه الله فيها . من جهة انها اول الاسباب فى عمران الكون وخرابه . اذ لا يكاد يحدث فى العالم خطب جليل الا وتراها من خلله (خلاله؟) واقفة وراءه أو بالحرى مضطجعة » ! (« الساق على الساق » ٢٧٢/١) ثم تراه وهو المنوه برقة فؤاد المرأة ورحمتها ، ينوه بقسوتها واستبدادها (ص ٢٧٣) :

« واعلم هنا انه لم تجر العادة بأن يتخذ من النســاء بابا او مطران او رئيس جيش أو رئيس سفينة او قاض . وذلك لاتقاء بأسهن وسطوتهن . فان الرجال مسـتعبدون

للنساء بالطبع (وقد) خلون من هذه المراتب لعلية فكيف بهن اذا ولينها . فان قيل ان الافرنج يتخـــذون منهن ملكات ويفلحون قلت قد تقرر عندهم أنه اذا كان رئيس الدولة انثى كانت ادارة الاحكام والعمل كله للذكر »

وهكذا ينتقل بنا فارس الشدياق من فكاهة الى فكاهة ومن سخرية الى سخرية فى وصـف المرأة وأحوالهـــا ، وأكثر ما كتب فى هذا الباب يدور حول الجنس ، ولـكن الصورة العـامة هى أن موقفه موقف الرجل الواقعى الذى يقبل المرأة على علاتها ، وبفضائلها ، وكاتب ساخر مثـله أشد التفاتا الى العلات منه الى الفضائل سواء فى الرجال أو فى النساء · ورغم هذا ففى امكاننا أن نقف على رأيه فى قضية هامة هى قضية الطلاق · فهو يعرض « فى مقـــامة مقعدة » (« الســـاق على الســاق » ٢٢٢/١ وما بعدها) مختلف الاراء فى مبدأ الطلاق على لسان أربعة من المتناظرين أحدهم مؤمن والثانى نصرانى والثـــالث يهودى والرابع أمعة لا رأى له

(١) « أما النصرانى فانه يزعم أن طلاق المرأة مفسدة من أعظم المفاسد . ومندمة تمنى المطلق بالنغص والمكايد ووجه فسادها على مقتضى زعمه . وقدر فهمـــه . أن الزوجة اذا علمت انها تكون عند زوجها كالمتاع المتنقل . وكثوب المبتذل · موقوفة على بادرة تفرط منها أو هفـوة تنقل عنها . لم تخلص له سريرتهـــا . ولن تمحض له مودتها . بل تعيش معه ما عاشت فى انقباض وايحاس . ووحشـة وابتئاس . ونكد ويأس . وتدليس والتباس . واذا أنزلته منزل مبتاعها . واعتقدت أن متاعه غير متاعها . وانه لا يلبث أن يلاعنها أو يباذئها . او يخالعها او يكسوها ثياب النحمة . ويقول لها الحقى بأهلك . أو استفلحى

بأمرك او انت على كضهر امى او حبلك على غاربك ، وعودى الى كفاسك ، عند أهلك وناسك ، فما انت لى بأهل ، وما أنا لك ببعل ، لم تحرص له على حاجة ولا على سر ، ولم يهمها ماينزل به من الشر : وربما خانته فى عرضه وماله وكادت له مكيدة فضحته بين أقرانه وأمثاله . وهنـــاك محذور اخر . ادهى وانكر . وانكى واضر : وامض وأمر : وهو ان المرأة اذا فركت زوجها بأن رأت منـــه ما تخاف غائلته : لم يهمها أن تربى عيله أو تستكفى عائلته ، فان المرأة لاتحب ولدها الا اذا أحبت بعلها : ولا تحب بعلها الا اذا أدام وصلها وأتاها سؤلها » (« الساق على الساق » ١/٢٢٣/٢٢٤) .

(٢) ويعلق المسلم على ذلك بقوله :

« الا انى أعترض على مذهب من حظر الطلاق ، وتقيد بزوجته دون اطلاق ، بأن الزوجة اذا علمت أنجسمزوجها قد أدغم فيها ، وأصبح سرة فى فيها ، فصار فردا لا زوجا . سواء هبطا أو صعدا أوجا . وأنه لا يفك هذا الالتحام الا (بمفراد ؟) الحمام . لاتحل عقدة هذه الكينة . الا بانحلال جميع أجزاء الطينة . وانها اذا مرضت مرض هو معها . واذا رأت رأيا فلابد له من أن يواطئها عليه ويجامعها . نشزت عليه وتنمرت . وطغت وتجبرت .. فأما شـــأن الاولاد ، وهو الداعى لتحمل هذا الكباد ، فان الزوجين اذا كانا على حالة النفور والعناد ، والخلاف واللحاد ، لم تكن تربيتهما لولدهما الا اغراء بالاقتداء بهما . وتدريبا على الفساد بسببهما ، فيكون اهمـــالهم من غير تربيـــة عند طلاق أمهم أولى ، وان الوفاق هو المصـــــلحة الاولى ، على أننا نعلم من التجربة .. ان المرأة اذا علمت أن لزوجها استطاعة على طلاقها . وتملصا من وثاقها .

حرصت على أن تتحبب اليه وتلاينه . وتياسره وتخاوفه وتداريه » (١/٢٤٤ – ٢٤٥)

(٣) « ورأى صاحبنا هذا اليهودى قريب مما رأيت فلا يخالف الا فى اسباب الطلاق وهى كيت وكيت » (١/٢٢٥)

(٤) فأما صاحبنا الامعه ، فانه متردد فى هذه القضية المنكمة . فتارة يقول ان الطلاق ادعى الى الراحة . وتارة انه موجب لنكد العيش وصفق الراحة . » (١/٢٢٥) .
ويلاحظ ان الشدياق رغم روح الدعابة فى هذه « المقامة المقعدة » قد انصف ايما انصاف فى عرض أهم وجهات النظر فى هذا الموضوع ، فلم يتحيز لاحداها أثناء العرض . اما رأيه الخاص فقد علقه حتى انتهى من الكلام . وقد أجمله فى هذه الأبيات التى ارتجلها الفارياق :

مسألة الزواج كانت ثم لا تزال طول الدهر أمرا عضلا
ان يكن الطلاق يوما حللا للزوج ايان ابتغاه فعلا
فليس عندي رشدا ان تخطلا زوجته عنه ولا ان تعضلا
ان لم يصيبا للوفاق سبلا فدعهما فليفعلا ما اعتدلا
ايان شاءآ طلقا وانفصلا

فهو اذن مع اباحة الطلاق رغم اعترافه بدقة هذه المشكلة العويصة ورغم اعتقاده الواضح ان شهوات الانسان من جهة الجنس لاضابط لها ولا رابط وان الانسان يفقد عقله أمام الاغراء : « والحاصل ان للانسان عقلا فى يافوخه يدله على ما ينقصه ويضره ويسوءه ويسره » الا فيما يختص بالمرأة فميزانه فيها مختل : « فأما فى أمر المرأة فالقانع العزوف يغدو شرها رغيبا . والرشيد غويا والحليم سفيها ، والمهتدى ضالا .. الخ » وازاء هذا التحذير تملكنا الحيرة لأنه لا يرتب على هذا التحذير شيئا

في أمر الزواج والطلاق . ثم ان فكرة الشدياق عن الزواج فكرة مدنية توشك ان تكون عرفية بغير قيود ولا طقوس ولا قواعد ولا قوانين . فهي عنده اتفاق رجل وامرأة على العيش معا دون تدخل من المجتمع أو من رجال الدين ، فهي أشبه بالزواج الطبيعي منها بالزواج في صوره المعروفة :

« انه اذا كان المراد من الزواج أن كلا من الزوجين يزاوج صاحبه لنفسه لا لأهل البلد وللمعارف والاصحاب .. لم يكن من المعقول أن يدقق عليها ذو قبعة فيقول للمرأة لا تتزوجي هذا لكونه لم يسم بطرس . ثم يقول للرجل لا تتزوج هذه لأنها لم تسم مريم . أو أن يقول هذا يوم الاحد لا يصح فيه الزواج . وهذه حجرة لايحل فيها البعال ، والا لصح أن يقول لهما أرياني الميل في المكحلة ومثل هذا الكلام لعمري لا يليق بأحد أن يقوله أو يكتبه . » (« الساق على الساق » ١/٢٣٩)

وهو يذكرنا بأن الأصل في الزواج هو الاقتران « من دون قيد مكان ولا زمان » ولا يشترط فيه أن يجرى في سهل أو على قمة جبل أو في كهف أو في يوم احد او اثنين او سبت ، كل ما يشترط فيه التراضي او كتابة صك أو شهادة الشهود . بل هو يذكرنا بأن المتقدمين من الانبياء بحسب ما ورد في تواريخهم لم يتقيدوا حتى بهذه الشكليات . فانكار « النصارى » لهذا المنهج في الزواج لا محل له لثبوته واستقراره وروده في عامة الفقهاء وفي احكام الدين الاسلامي . و « ذو القبعة » عند الشدياق هو القسيس الذي يتدخل في تنظيم الزواج بين المسيحيين واحاطته بأعباء الطقوس . ويبدو ان الشدياق كان يميل الى اطلاق الزواج من قيود الدين ايا كانت هذه

القيود ، ولو كانت الاختلاف التام كزواج المسيحية من المسلم والمسيحى من المسلمة

واهمية هذا الموقف من الزواج والطلاق ان فيه خروجا على التقاليد الاسلامية والمسيحية جميعا . فزواج بطرس ممن لا تسمى مريم عنده يتمشى مع العقل كزواج مريم ممن لا يسمى بطرس ، وهذا مجافٍ للدينين معا وتبسيط فكرة الزواج بحيث تصبح رباطا عرفيا أو مدنيا مجاف قطعا للتقاليد المسيحية أما اباحة الطلاق ففيها خروج على التقاليد شبه الكاثوليكية التى يجرى عليها موارنة لبنان ، وان كانت مما تجيزه البروتستانتية التى تأثر الشدياق بها تأثرا واضحا أثناء عمله مع المبشرين البروتستانت

والدعوة لاباحة الطلاق أو التوسع فيها تعد بالنسبة لمسيحيى العالم العربى دعوة ثورية غريبة على المذاهب المسيحية المنتشرة فى البلاد العربية،وهى اماالارثوذكسية القبطية أو الارثوذكسية اليونانية ، وهى لا تبيح الطلاق الا فى اضيق الحدود ، واماالكاثوليكيةبانواعهاكالكاثوليكية القبطية والكاثوليكية اليونانية ومذهب الموارنة ، وهى لا تجيز الطلاق ولكن تجيز الانفصال الجسدى . ولا شك ان هذه الافكار الجديدة عن نظام الاسرة ما كانت لتتغلغل فى العالم العربى الا لدخول التفكير البروتستانتى فيه نتيجة لاتصاله بالعالم الانجلوسكسونى بوجه خاص . ولعل تأثر فارس الشدياق بالبروتستانتية تأثرا عميقا كان المقدمة الطبيعية لدخوله فى الدين الاسلامى . لان العقيدة البروتستانتية هى أقرب المذاهب المسيحية الى روح الاسلام

وفى « كشف المخبأ عن فنون أوروبا » نجد تغييرا واضحا وخطيرا معا فى أسلوب فارس الشدياق ، فهو

هنا يتخلى عن اسلوب المقامة الساخرة الذى استخدمه فى « الساق على الساق » ويعمد الى الاسلوب التقريرى البسيط الخالى من كل عناصر البلاغة ومن كل عناصر السخرية والهجاء . فهو بمثابة انتقال تام من بيان الفنان الى بيان الرحالة والمؤرخ وعالم الاجتماع وهذا الاسلوب التقريرى الذى التزمه فى « كشف المخبأ » يذكرنا بأسلوب رفاعة الطهطاوى الذى التزمه فى « تخليص الابريز » رغم ان أربعين سنة أو نحوها تفصل مابين الكتابين بل ان منهج الشدياق فى « كشف المخبأ » شديد الشبه بمنهج الطهطاوى فى « تخليص الابريز » فهو لا يعتمد على سرد الملاحظات فحسب ، بل يعتمد على ايراد الاحصاءات كلما دعت الضرورة الى ذلك ، وأن كان الشدياق يتوسع فى السرد التاريخى اكثر مما يفعل الطهطاوى . وليس معنى هذا ان روح هذين المفكرين روح واحدة ، فشتان الفرق بينهما . ففارس الشدياق مشتت فى التفاصيل والجزئيات ، كثير العناية بالسفاسف والثانويات على حين أن رفاعة الطهطاوى يركز دائما على الجوهريات ، وفارس الشدياق ناقص فى العطف والاعجاب اللذين نلمسهما فيما كتب رفاعة الطهطاوى ، وفارس الشدياق شديد الاهتمام بجمع الارقام بينما يصف كل شيء من الظاهر اما رفاعة الطهطاوى فينفذ الى بواطن الامور ، ولكن للشدياق مزية وهو حديثه المقارن باستمرار عن أحوال الانجليز والفرنسيين بوصف انه اقام فى انجلترا وفرنسا معا ، أما الطهطاوى فلم ير من أوروبا الا جانبها الفرنسى

يرى الشدياق « ان رجال الفرنسيس اجمل من نسائهم ومن رجال الانكليز وان نساء هؤلاء اجمل من

رجالهم ومن نساء أولئك» (كشف المخبأ ص ١٠٤ ـ ١٠٥)٠
ويمضي الشدياق في وصف ما شاهده من احوال النساء في انجلترا وفرنسا . فيلاحظ مثلا على الانجليزيات فى الريف « أنهن يشرقن بنخامتهن » وعلى الفرنسيات « لحسهن اصابعهن بعد أكل الحلواء ونحوها » (ص١٠٦) وان « مايكره فى نساء الافرنج تربية أظافرهن حتى تأخذ حدها فى الطول » ، أما ما يحمد « من نساء الافرنج عموما ومن نساء الانكليز خصوصاً انهن لايستعملن الصبغ ولا التزجيج فكما خلقهن الله يبدون ولا يتباهين بكثرة الحلى والجواهر » (ص ١٠٧) ، وهو يوازن بين احتفاء الرجل الانجليزى بالمراة الانجليزية ، وبين احترام المراة الانجليزية للرجل الانجليزى وخضوعها له وبين زهو المراة الفرنسية على الرجل الفرنسى ودلالها عليه ٠ ويقف الشدياق مبهوتا امام اجمل الجميلات وهن يقمن بشاق الاعمال فى الفلاحة والحصد مقابل اجر يومى زهيد لا يتجاوز ستة بنسات « فكنت أقول فى نفسى ما أرخص الجمال فى هذه البلاد ، وما أقسى قلوب الرجال الذين يحوجونهن الى هذا الابتذال » (ص ١٠٨). ومن الملاحظات الهامة فى الشدياق تفشى الامية بين نساء الانجليز وانتشار التعليم بين نساء الفرنسيين ، وهو يورد فى ذلك : أن الاحصاء الرسمى فى ١٨٥٥ يدل على ان من بين عدد المتزوجين فى انجلترا وهو ٣٫١٥٠٫٤٧٠ شخصا توجد ٤٠ ٪ بين النساء و ٢٩ ٪ بين الرجال وقعوا وثيقة زواجهم بعلامة الصليب لجهلهم القراءة والكتابة . ويقول الشدياق فى ذلك أن رجال الانجليز يتعمدون ابقاء الانجليزيات على جهلهن حتى لا يشمخن عليهم كما تفعل الفرنسيات بالرجال فى فرنسا ، وهو يفهم الجهل فى الفلاحات ولكنه لا يفهمه فى نساء المدن الكبيرة :

« فان يكن والحالة هذه لوم على النساء فانما هو على قاطنات المدن والقرى الجامعة بل والرجال فى هذه الاماكن لا يريدون اقبال نسائهم على القراءة والكتابة مخافة ان يشمخن عليهم كداب نساء الفرنسيين وما احسن هنا ما قيل ان المرأة الفاضلة هى التى اذا قرأت خلتها لا تحسن العمل واذا عملت خلتها لا تحسن القراءة . » « كشف المخبأ ص ١١١ »

وفى تخلف الانجليزيات يقول الشدياق :

« والفرنساوية يصفون نساء الانكليز بأنهن عسر أى يعملن بالشمال تعريضا بكونهن لسن صنعا كنسائهم وهذا القول باعتبار صنعتى القلم والابرة حق فان عامة النساء هنا لا يحسن الخياطة ولا التطريز ولا الكتابة واذا كتبت احداهن رسالة شحنتها بالغلط والخطأ مع ان لغة الانكليز هينة المآتى بالنسبة الى غيرها ولكن هن معذورات فى ذلك اذ ليس فى القرى مكاتب جيدة ، ومعلمون ماهرون وربما اجتزىء عن المكتب بأن يتعلمن فى الكنيسة يوم الاحد شيئا من اصول الدين او شيئا من القراءة مما لا يعبأ به » « كشف المخبأ » ص ١١١ »

واحتفاء الفرنسيين بنسائهم ظاهرة لفتت نظر رفاعة الطهطاوى ، وقد لفتت ايضا نظر فارس الشدياق . وفى اكثر من مناسبة يعقد الشدياق الموازنات بين المرأة الانجليزية والمرأة الفرنسية . وعنده أن الانجليز :

« وان لم يكونوا يحتفون بزوجاتهم ويكرمونهن أمام الناس كما يفعل الفرنسيس الا انهم اكثر احصانا منهم لفروجهم واوفر مودة ووفاء لهن فى الحضرة والغيبة هذا فى حق الازواج فأما فى شأن الرجال والنساء مطلقا فان رجال الفرنسيس ارفق واحفى فان أحدهم ليؤثر

راحة المرأة أيا كانت على راحة نفسه فاذا تبوأ مثلا مقعدا فى سفينة أو رتل ودخلت امرأة ولم تجد لها محلا فاضطرت الى القيام قام من موضعه وأجلسها فيه وكذا لو وقع منها منديل ونحوه بادر حالا الى مناولتها اياه وعندهم كلمة مخصوصة لمثل هذه الافعال (1) اما الانكليز فلا مبالاة لهم بذلك وكنت كثيرا ما أرى رجالا منهم يضغطون النساء والاولاد حتى يسبقوهن الى موضع يتبوءونه فاذا دخلت النساء ظللن قائمات وحين يسافرون فى الارتال أو الحوافل يتخيرون أحسن المقاعد وربما أداروا ظهورهم للنساء غلاظة وسوء أدب ، نعم ان نساء الفرنسيس أكثر تكيسا وتظرفا فى الظاهر من نساء الانكليز الا أن هؤلاء جديرات بالاكرام من عدة وجوه وفضلا عن ذلك فقد يقال ان زيادة تكيس اولئك اصلها من زيادة الاكرام لهن وانما هو جفاء غريزى فى طبع الرجال حتى ان النساء اعتدن عليه ولا يرين فيه تكرا الا اذا عاشرن الاجانب وهذا هو ما تعنيه الانكليز بقولهم نحن خير من غيرنا بعولة وغيرنا خير منا عشاقا » (كشف المخبأ » ص ١١٠ — ١١١)

والشدياق يذكر فى عطف واضح خضوع نساء الانجليز لازواجهن ، على عكس ماراه من نساء الفرنسيين

« والحق يقال ان نساء الانكليز على غاية ما يكون من التقشف والقناعة فان أقل شيء من الملبوس يرضيهن ومن المطاعم يكفيهن ولا يستعملن الدخان ولا النشوق كبعض نساء الفرنسيس ولا هن مثلهن ايضا فى كونهن ينكرن مزية الرجال على النساء فمهما تكن المرأة شريفة من الانكليز تعترف بأن الله تعالى خلق الرجال قوامين

---

(1) يقصد كلمة « جالانترى »

عليهن » (« كشف المخبأ » ص ١٠٧ — ١٠٨)

ومن ملاحظات الشدياق أيضا على الانجليزيات أنهن نظيفات مرتبات مدبرات وفيات يفشن على الاسرة جوا من الهناء رغم انهن لايجدن الطهو ولا الحياكة ولا التطريز: « وفى الجملة فان الانكليز يحق لهم ان يقولوا ان بلادهم منبت النساء ومعدن الازواج بمعنى ان من تزوج احداهن فقد (عرف) هناءة العيش وقرت عينه بما يراه من نظافة منزله مع الاقتصاد فى النفقة وراحة البال من الاسباب الباعثة على الغيرة . » (ص ١١٢) ومن الموازنات الهامة التى عقدها الشدياق بين الفرنسيات والانجليزيات

قوله : « ولنساء الفرنسيس نظافة زائدة على الملبوس والمفروش فكل ما كان لونه البياض يبقى كذلك الى ان يبلى ولكن ليس لهن من الطهارة نصيب ولهن أيضا عناية بليغة بتنضيد اثاث البيت وبهن تليق جميع الاعمال

وفى الواقع فانهن ازكى والقن من سائر نساء الافرنج وما من امراة فى باريس الا وتعرف شيئا عن المداواة ومن طبعهن التبكير فى القيام وتنظيف مراقدهن بخلاف نساء لندرة فان الغالب عليهن الكسل والتوانى والاضحاء فى النوم

ولهن ايضا حرص على تربية اولادهن وتنظيفهن فلا تكاد ترى فى أسواق المدينة اطفالا يمشون وحدهم او يطوفون فى الليل ويعرضون أنفسهن لخطر العجلات وسائر المراكب كما ترى فى لندرة وهن اللاتى يتولين الدخل والخرج فلا يمكن لاحد ان يشترى شيئا من المأكول والمشروب ما عدا الخمر الا من ايديهن » (« كشف المخبأ» ص ٢٥١ — ٢٥٢)

وايا كانت ملاحظات الشدياق وأحكامه على الانجليز والفرنسيين رجالا ونساء ، فما من شك فى أنها ، بغض النظر

عن دقتها أو سطحيتها ، تنبىء بموضوعية واضحة ، ومهما اكتشف الانسان من آثار الشدياق ان المؤثرات الكبرى فى أدبه وفكره كانت مؤثرات انجلوسكسونية بحكم ثقافته الانجليزية وبحكم روابطه فى العمل وبحكم اقامته المديدة فى انجلترا ، فمن الجلى انه لم يكن متحاملا عن عمد على الحضارة الفرنسية رغم اطلاعه المحدود نسبيا على مختلف وجوهها . فقد وصف لنا شوقه الى زيارة باريس فى «كشف المخبأ» (ص ٢١٤) بقوله : « ثم تأهبت للسفر الى باريس وأعددت خيشومى للفنة . وخلدى للفتنة . ودريهماتى للمحنة » . بل أن الصورة العامة التى نجدها فى أدب الشدياق تدل على انه كان أسعد حالا فى فرنسا منه فى انجلترا ولعل هذا راجع الى عمله فى انجلترا مع القساوسة الذين يبدو أنه لم يسعد بصحبتهم كثيرا فاذا تجاوزنا عن وضعه الشخصى وجدنا انه يوازن بين اللغة الانجليزية التى كان يتقنها واللغة الفرنسية التى كان لا يتقنها فضل الثانية على الاولى قائلا فى الانجليز : « وليس للهجتهم مطلقا نغمة مطربة سواء تكلم بها جاهل او عالم أو ولد او امرأة اذ ليس فى كلامهم مد ولا حركات طويلة واصوات الرجال من حناجرهم بخلاف اللغة الفرنساوية فان فيها غنة تستحب من الاولاد والجوارى جدا وربما طرب لها من ليس يعرفها » (« كشف المخبأ » ص ١٤١) ، فاذا وازن الشدياق ايضا بين غناء الانجليز وغناء غيرهم من الاوربيين وجد أغانى الانجليز أقل جمالا ، أو على حد تعبيره : « اما غناؤهم فلا يمكن لذى ذوق سليم أن يطرب به وقد سمعت أغانى الفرنسيس وسائر الافرنج فوجدت بعضها يطرب ويشجى لان فيها مدا وترجيعا

فأما اغانى الانكليز غير التى يتلقونهـــا من الطليانيين والفرنساويين فى الملاهى فكلها نبر ودرج » (« كشف المخبا » ص ١١٦) . وقد رأى الشدياق أن باريس الى جانب بهائها الذى تفضل به كل مدن العـــالم ، تفضـل لندن فى اربعة عشر وجها هى (١) أن لندن مدينة الحرائق بينما الحرائق فى باريس نادرة الوقوع وهو يذكر انه فى ١٨٥٦ وحدها وقعت فى لندن وضواحيها ٩٥٧ حريقـا بينما لم يقع فى باريس طوال مدة اقامته فيهـــا وهى سنتان ونصف الا حريق واحــد (٢) ان تزييف العملة شائع فى لندن وغير معـــروف فى باريس (٣) ان جرائم القتل شائعة فى لنـــدن ونادرة فى باريس (٤) أن سرقة البيوت والدكاكين والاختلاس من الاموال العامة والخاصة شائعان فى لندن نادران فى باريس (٥) ان حوادث القطارات اكثـــر فى انجلترا منها فى فرنســا (٦) أن الرقابة على الاغذية والأدوية وسائر مواد التموين غير معروفة فى لندن بينما نظام التسعيرة والرقابة على الغش التجارى معمـول بهما فى باريس (٧) أن الوساطة والمحاباة والاتجار فى الوظائف العامة وتعيين الجهال فيها امور شائعة فى انجلترا أمـا فرنسا فهى خالية منها (٨) ان الضبط والربط والنظام قواعد مستتبة فى باريس بسبب توافر الشرطة وتعـود الناس آداب السلوك أما لندن فالامر فيها فوضى والناس خالون من الذوق ولا سيما فى المراقص والملاهى ومحطات السكك الحديدية (١) «٩» أن صيانة الدولة لاســباب

---

(١) « فان اكثر هذه الاماكن فى لندرة لا يكون فيها شرطى او يكون وراء الباب فترى النـــاس يضغط بعضهم بعضا عند دخــولهم الملهى وغير مرة رأيت نساء يغشى عليهن فى الزحام وغير مرة يموت عــدة أولاد ومنهم من يستهزىء ومنهم من يضحك ، وفى داخل الملهى ترى الاوباش يصفرون ويزيطون ولاوازع يردهم فاما فى باريس فلا يخلــو

الصحة العامة ولراحة المواطنين أوضح في باريس منها في لندن ومن أهم مظاهرها نظافة المستشفيات والطـــرقات والمقابر (١٠) ان الحوانيت متوفرة في باريس عنها في لندن (١١) أن مومسات باريس يخضعن للكشـف الطبى المنتظم مرة كل اسبوعين بينما مومسات لندن لا يخضعن لذلك (١٢) ان استعارة الكتب من المكتبات العامة ميسورة في باريس ولكنها غير مباحة في لندن (١٣) ان العلم واكتساب الصنائع ميسوران ومتقدمان في فرنسا بأقل النفقـــات عنهما في انجلترا ، حتى أن الانجليز أنفســـهم يوفدون ابناءهم الى باريس لتلقي العلوم والصـــنائع (١٤) أن المرافق والخدمات العامة كالغاز والبريد ورواتب رجـال الدين مكفولة في فرنسا أكثر منها في انجلترا .(« كشف المخبأ » ص ٢٧٢ — ٢٧٤

ولا نعرف الى اى حد يستطيع المؤرخ الاعتماد على هذه الصورة المقارنة الطريفة للمجتمعين الانجليزى والفرنسى في منتصف القرن التاسع عشر . ولكن الشدياق لا يفوته أن يذكر لنا ان القوانين الفرنسية اعدل من القـــوانين الانجليزية ولكن من يطبقون القوانين في انجلترا أعـــدل ممن يطبقونها في فرنسا ، او ان يذكر لنا شيوع الاحقـــاد الطبقية بين الفرنسيين وقبول الانجليز لنظام الطبقـــات أو أن يذكر لنا ميل الفرنسيين للثورة والشجار وميل الانجليز الى الهدوء والاستقرار الاجتماعي ، أو أن يذكر لنا تميز الطبقات في انجلترا وتداخلها في فرنسا ، الى غير هذا من الملاحظات الاجتماعية الهامة . وهو ينتهى

مكان من احد هؤلاء الشرطة وترى الناس في الملاهي ساكتين منصـــتين فكانما هم في الكنيســـة ومع ذلك فان الانكليز يفتخرون بقولهم ان جون بول لا حاجة له بالشرطة لانه مطبوع على الترتيب وهيهات فـان أوباشـــهم أرذل خـــلق الله » (« كشف المخبأ » ص ٢٧٢)

من كل هــذا الى حكم يســتوقف النظر وهو قوله « ان الجيد من الانكليز خير من الجيد من الفرنسيس والردىء من هؤلاء خير من الردىء من اولئك ومآل الكلام ان عامة الفرنسيس افضل وان خاصــة الانكليز اجل وأمثل » (« كشف المخبأ » ص ٢٧٤ — ٢٧٥) ، وهو حكم ليس من ابتكاره بل من ابتكار المثقفين الانجليز انفسهم . ويبدو أن الشدياق كان متأثرا بما كان يسمعه فى انجلترا من أمثال هذه الموازنات التى كلف بها مثقفو انجلتــرا ، فهو ينقل عنهم قولهم أن الصناعة الانجليزية تتميز بالمتـــانة والصناعة الفرنســـية تتميز بالجمـــال ، أو قولهــم أن الفرنسيين اقوى ابتكارا وان الانجليز اشد اتقــــانا . (« كشف المخبأ » ص ٢٧٦ — ٢٧٧)

ومما استوقف نظر الشدياق فى العاملة الفرنسية قبولها القيام بأخس الاعمال مع محافظتها على زهوها واعتــدادها بشخصيتها : « ومن ذلك ان نساء عامة الفرنسيين مــع زهوهن واعجابهن اذ الزهو صفة عامة لجميع اناث هذا الجيل تراهن يتعاطين من الاعمال الخسيســـة ما تأنف منه اخس نساء الانكليز كتكنيس الطرق وحمل الاحمال وتنظيف الاحذية وصيد السمك والمناظرة على المراحيض ونحو ذلك ولابد من ان تخاطب كل واحــدة من هؤلاء الخسيسات المبتذلات بلفظة مادام » . فاذا كان هذا حال العاملات فما بالك بالمترفات من نساء فرنسا ! وهو يصف استعلاءهن وغطرستهن بقوله : « فأما الستات المترفات من هذا الجيل فالعزة للواحد القهار فان ما نقص من مترفية سادة الانكليز وجلالهم ومجدهم تلقاه فيهن وافيا فهن نساء صورة وشكلا ورجال امرا ونهيا » (« كشف المخبأ » ص ٢٥٦ — ٢٥٧)

وتفسير ذلك عند الشدياق ان المراة الفرنسية داعية مساواة بين الرجل والمراة على عكس المــراة الانجليزية التى تقبل سلطان الرجل عليها مهما علت مكانتهــا او شرف حسبها . وهو يشرح لنا الفلســفة الاجتماعية السائدة بين نساء فرنسا بقوله : « فانهن يقلن ان الله تعالى لم يختص الرجل بمزية الا وعوض المراة عنهــا بأخرى فجعل بين ذلك توازنا حتى تستتب الالفة والوفاق بينهما فمما اختص به الرجل القوة والشدة ليمكنه تحمل المشاق فى تحصيل اسباب معيشته فعوض المراة عنهــا بالصبر والتجلد لمصالح بيتها وتربية اولادهــا واختص الرجل ببسطة الجسم والمهــابة فعــوض المراة عنها بفتنة الحسن والروع فمهما يكن الرجــل متسرعا الى السوء تردعه عنه من نظرات المراة روادع واختص الرجل بطول النظر والفكر فى العواقب فعوض المراة عنه بالبديهة العتيده وسرعة الجواب المقنع واختص الرجل بالشهامة وعزة النفس فعوض المراة عنه بالتصاون والحيــاء » (« كشف المخبأ » ص ٢٥٧)

وهذه الصور والافكار التى تبدو لنا اليوم من مألوف الصور والكلام عن المراة ، لم تكن كذلك فى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر ، ولا سيما فى اوائله ومنتصفه حين كان هناك اجماع او ما يشبه الاجماع على ان الرجل أرقى من المراة ومسود عليها بالارادة الالهيــة وبالتقاليد الاجتماعية . وعرض هذه الصور والافكار الجديدة على ذلك المجتمع النامى المتفتح للمعرفة كان بغير شــك من اهم المؤثرات التى ساعدت على اخراج العرب من تلك العزلة الفكرية والحضارية التى فرضتها عليهم الامبراطورية العثمانية .

٣ ـ الاشتراكية الدينية

اذا كان رفاعة الطهطاوى أعظم فيلسوف فى العربية بين عهد محمد على وعهد اسماعيل ، فقد كان فارس الشدياق أعظم أديب فى العربية خلال هذه الفترة ذاتها . وقد تعاصر الرجلان بل توازت حياتهما ، لان الشدياق الذى ولد فى ١٨٠٥ امتد أجله حتى ١٨٨٧ ، أى أنه مات عن اثنتين وثمانين سنة ، وقد امتدت حياة الطهطاوى الى ما يقرب من هذا الاجل المديد . ومن هنا يمكن ان نقول ان الطهطاوى والشدياق كانا اكبر مؤثرين فى توجيه الفكر العربى بين عهد محمد على وعهد اسماعيل ، كل بطريقته الخاصة ، لان الطهطاوى كان نموذجا للمفكر العميق المشتغل بكليات الفكر ، ولاسيما الفكر السياسى والاجتماعى ، فى حين أن الشدياق كان نموذجا للاديب الفنان القوى الاحساس الذى يرسم من انطباعاته الجزئية صورة الحياة

وقد كان للشدياق اثر ملموس فى تطور الفكر المصرى الحديث فى مختلف مراحل حياته نظرا لارتباطه الوثيق بالتيارات الثقافية والسياسية فى مصر من عصر محمد على حتى عصر الخديوى توفيق

وقد قرأت بحثا نافعا كتب عن الشدياق بقلم الاستاذ جورج هارون فى مجلة « حوار » (عدد أكتوبر ١٩٦٣)

بعنوان « الشدياق رائد الحريات فى فكرنا الحديث » ، فوجدت ان هذا البحث رغم نفعه ، يجنح الى الاسراف فى تصوير هذه الريادة الشدياقية فى تحرير الفكر العربى أو فى تحرير المجتمعات العربية . ولا شك ان كل دراسة للشدياق لا تدخل فى الاعتبار ما كتبه فى جريدته « الجوائب » التى بدأ يصدرها فى ١٨٦٢ ، وتقف عند كتبه الكبرى « الساق على الساق » (١٨٥٢) و «كشف المخبأ عن فنون أوربا » (١٩٥٤) و « الجاسوس على القاموس » (١٨٦٦) تعد دراسة ناقصة من هذه الناحية . ولكن الذى لا شك فيه أيضا أن دراسة آثار الشدياق تجعل من العسير أن نلتمس فيه ما نسميه عادة «بالفكر» من أى نوع كان ، فكل ما هنالك فى أدبه « انطباعات » و « مواقف »

وهذه الانطباعات وهذه المواقف بلا جدال واضحة غاية الوضوح ، وهى فى اكثر الاحوال معبر عنها تعبيرا ناريا او تعبيرا لاذعا ، مما يلزمنا باعتباره قوة مؤثرة ومحركة فى العقل العربى ابان القرن التاسع عشر ، ولكن هذه القوة هى قوةالاديب الفنان لا قوةالمفكر الفيلسوف . فالفكر لا يسمى فكرا الا اذا بلغ درجة من التجريد والنظر فى الكليات تجعله يتماسك فى نظرية شاملة ، والنظرية الشاملة كالفكر الكلى هى آخر ما نجده فى آثار فارس الشدياق . ويكفى ان نذكر ان فارس الشدياق اسس (الجوائب) فى ١٨٦٢ للدفاع عن سياسة الباب العالى ، أو أنه ناهض الثورة العرابية مناهضة عنيفة وآزر بقلمه الخديو توفيق ونشر منشور الباب العالى ضد العرابيين فى العالم العربى ، لنتبين بوضوح انه لم يكن رائد حرية فى الشرق العربى ، بل ولم يكن

خادم حرية بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، وانما كان مكانه الطبيعى بين طلائع السلفية الثائرة التى كانت تطالب بتجديد شباب الامة الاسلامية فى اطار السيادة العثمانية

والحقيقة ان من الظلم لفارس الشدياق ان نطالبه بنظرية منسجمة متكاملة حتى فى هذا الاتجاه كما نطالب جمال الدين الافغانى على سبيل المثال ، لان حياته المضطربة وشخصيته القلقة وطبيعته الادبية والفنية كانت خليقة بألا تجعله يستقر على فكرة شاملة واحدة فى اية مرحلة من مراحل حياته . ثم ان تعدد ارتباطاته بالانجليز وبالامريكيين وبالمصريين وبالعثمانيين بل وبالتونسيين ايضا ، وكثرة تنقله بين أيدى المحسنين على اختلاف مللهم ونحلهم ، يجعل من العبث ان نحاول نسبته الى نظرية واحدة فى الحرية أو فى الفكر السياسى والاجتماعى . بل ان هناك فى آثار الشدياق وفى حياته ما يثبت انه كان ينظر الى صناعة الأدب نظره الى «حرفة» للرزق ، فهو نموذج عصرى لشاعر القبيلة المداح الهجاء بالولاء الشخصى لا بالولاء المذهبى

بل ان هناك فى حياته مواطن للشبهة فى بعض اتصالاته السياسية ودوافعها ، بل وربما مواطن للشبهة فى بعض ما كان يقوم به من مهام . لذلك كان من الانصاف للشدياق ان نتحدث عن خواطره وتأملاته وانطباعاته ومواقفه السياسية والاجتماعية لا ان نتحدث عن فكره السياسى والاجتماعى

والشدياق الذى ختم حياته دامية لآل عثمان بدأها كعامة الشباب العربى المثقف فى عصره شديد البرم بالترك شديد الضيق بعدوانهم على العرب . فهو يحدثنا فى

« الساق على الساق » بمناسبة وصوله الى الاسكندرية عن تجبر الترك واستعلائهم على المصريين كأن الترك صنعوا من طينة غير طينة البشر ، فيقول فى سخرية لاذعة فى الفصل الثانى (١) ::

« عمت صباحا يا فارياق . كيف انت . وكيف رأيت الاسكندرية . هل تبينت نساءها من رجالها فان النساء فى بلدكن لا يتبرقعن . وكيف وجدت مآكلها ومشاربها وملابسها وهواءها وماءها واكرام أهلها للغرباء ..

« فأما رجالها فان للترك سطوة على العرب وتجبرا . حتى ان العربى لا يحل له أن ينظر الى وجه تركي كما لا يحل له ان ينظر الى حرم غيره ، واذا اتفق فى نوادر الدهر أن تركيا وعربيا تماشيا أخذ العربى بالسنة المفروضة . وهى أن يمشى عن يسار التركى محتشما خاشعا ناكسا متحاقرا متصاغرا متضائلا قافا متقبضا متقبصا متشمصا متحمصا متحرفصا مكتزا متكاولا متأزحا متقرفعا متقرعفا متقفعا متكنبثا مقعنصرا متقوصرا مستزمرا معرنفطا متجعثما متجمنا مرزئما مرمئزا مقمئنا مكبئنا متحنبلا متقاعسنا مراعزا مكردحا متضاما متصعصعا متزازئا مقرنبعا مدنقسا مطمرسا متكرفسا

---

(١) الطبعة التى استعملها هى الطبعة الثانية : « كتاب « الساق على الساق فى ماهو الفارياق ، أو ايام وشهور واعوام فى عجم العرب والاعجام » تأليف العبد الفقير الى ربه الرزاق فارس ابن يوسف الشدياق

تأليف زيد وهند فى زمانك ذا
اشهى الى الناس من تأليف سفرين
ودرس ثورين قد شدا الى قرن
اشهى وانفع من تدريس حبرين

عنى بنشره يوسف البستانى ، صاحب مكتبة العرب بمصر ، ط ٢ القاهرة ١٩١٩) ٤٣٩ صفحة والـ ٢٣ صفحة ذيل الكتاب)

متفقشا معتنفشا متخويا معرنزحا متخشلا آزما لازبا
كاتما كاتما متشاجبا مصعنبا مجربزا مجرمزا متدخدخا
.. فاذا عطس التركى قال له العربى رحمك الله . واذا
تنحنح قال حرسك الله . واذا مخط قال وقاك الله . واذا
عثر عثر الاخر معه اجلالا له وقال نعشك الله لانعشنا:
وقد سمعت ان الترك هنا عقدوا مجلس شورى استقر
رأيهم فيه لدى المذاكرة على ان يتخذوا لهم مركبا
وطيئا من ظهور العرب فانهم جربوا سروج الخيل وبراذع
الجمال واكفها واقتاب الابل وبواصرها وحصرها وسائر
انواع المحامل .. فوجدوها كلها لا تصلح لهم . ورأيت
مرة تركيا يقود جوقة من العرب بخيط من الكاغذ وهم
كلهم يقودون له . استغفر الله مرادى ان أقول ينقادون
له . ولم أدر ماسبب تكبر هؤلاء الترك هنا على العرب
.. ان النبى صلعم كان عربيا . والقرآن انزل باللسان
العربى والائمة والخلفاء الراشدون والعلماء كانوا كلهم
عرباء غير أنى أظن أكثر الترك يجهل ذلك فيحسبون أن
النبى صلعم كان يقول شويله بويله او بقالم قبالم او

غطالق قاب خى دلهسا طفالق باق يخ بلهسا
صفالق ياه خشيت وكرد فصالق هاب دركلها ...

« لا والله ماهذا كان لسان النبى ولا لسان الصحابة
والتابعين والائمة الراشدين رضى اللهم عنهم أجمعين الى
يوم الدين آمين وبعده آمين » « الساق على الساق »
الكتاب الثانى ، ٢ ، ص ١٣ — ١٧ »

كان ذلك قبل سفر الشدياق الى مالطة فى ١٨٣٤ ،
أى حين كان فى التاسعة والعشرين من عمره . فالشدياق
اذن فى شبابه كان يشارك الشباب المثقف فى عصره فى
الثورة على الاتراك والتعريض بهم والسخرية منهم ، كما

كان يشاركهم فى توكيد الشخصية العربية وربما القومية العربية ، فهو من هذه الناحية لا يختلف عن رفاعة الطهطاوى أو طليعة جيله . لكن ينبغى فى الوقت نفسه أن نذكر ان الشدياق كان قبل نزوحه الى مصر وقبل رحيله الى مالطة ثم الى انجلترا ليعمل فى خدمة الارسالية الانجليزية على اطيب صلة بالأرساليات الامريكية والانجليزية ، وقد وجد من الامريكيين والانجليز ماطلبه من حماية أيام محنة أخيه ومحنته مع الموارنة . وقد كان الانجليز يومئذ فى اوج صراعهم مع الترك ، ذلك الصراع الذى اتخذ صورة سافرة فى حرب تحرير اليونان سنة ١٨٣٠ وصورا متعددة لتأليب الشعوب العربية على الامبراطورية العثمانية واعانتها على تمزيق اوصال « الرجل المريض » . كذلك ينبغى ان نذكر ان تنديد الشدياق بتأله الترك ، لم يبلغ فى ثورته عليهم حتى شبابه مبلغ الثورة السياسية عليهم . فهو فى عرضه لمحنة اخيه اسعد الذى سجنه الموارنة بسبب تحوله الى المذهب البروتستانتى ، فمات فى السجن ، وفى عرضه لما نزل به شخصيا من اضطهادهم ، يتهم الموارنة بالخروج عن ولاية سلطان تركيا وباقامتهم دولة داخل الدولة العلية ، بقوله معددا اعتراضاته :

« واما المدنى فلأن اخى اسعد لم يأت منكرا ولا ارتكب خيانة فى حق جاره او أميره او فى حق الدولة . ولو فعل ذلك لوجب محاكمته لدى حاكم شرعى . فاساءة البطرك اليه انما هى اساءة الى ذات مولانا السلطان . لأننا جميعا عبيد له مستأمنون فى امانه وحكمه . وكلنا فى الحق سواء ، اذ البطرك ليس له حق فى أن يخطف من بيتى درهما واحدا لو شاءه فانى له أن يخطف الارواح . وهب

أن أخى جادل فى الدين وناظر وقال انكم على ضـــلال فليس عليكم ان تميتوه بسبب هذا . » (« الســـاق على الساق » الكتاب الاول ، ١٩ ، ص ١٠٣)

والشدياق هنا يستعدى سلطان تركيا على بطريرك الموارنة ولا يطالب الا بالتسامح الدينى مع اصـــحاب العقائد المخالفة ، ويعلن ان جميع رعـــايا الامبراطورية العثمانية فى حمى السلطان . ولكن بغض النظر عن قصور ثورية الشدياق السياسية ، فان هذه الصفحات تعـــد دفاعا مجيداً عن حرية العقيدة الدينية ، وامثالهـــا كثير فى كتاباته وسيذكر التاريخ للشـــدياق دائمـــا أنه كان من أسبق من نادوا فى العالم العربى الحديث بحق الانسان فى حرية العقيدة الدينية ومن اشدهم حملـــة على التعصب الدينى وتحـــديا لطغيان الكهنوت . بل سيذكر التاريخ له أنه كـــــان من أوائل من دعوا الى مبدأ سيادة السلطة الزمنية على السلطة الدينية ،حيث يقول فى الكلام عن « تجديف » اخيه المزعوم :

« وانما كان يجب عليكم ان تنقضوا ادلته وتدحضوا حجته بالكلام او الكتابة اذا انزلتموه منزلة عالم تخشون تبعته . والا فكان الاولى لكم ان تنفوه من البلاد كما كان هو يطلب ذلك . بل اصررتم على عتوكم فى تنكيله وزعمتم أن فراره من داركم مرة لنجاة نفسه كان زيادة فى جنايته وجريرته فزدتم تجبرا عليه وظلما وكأنى بكم معـــاشر السفهاء تقولون ان أهلاك نفس واحدة لسلامة نفوس كثيرة محمدة يندب اليها . ولكن لو كان لكم بصـــيرة ورشد لعلمتم أن الاضطهاد والاجبار على شىء لا يزيد المضطهد وشيعته الا كلفا بما اضطهد عليه . ولا سيما اذا علم من نفسه انه على الحق وان خصمه القاهر له

علَى ضلال ، او انه متحل بالعلم والفضائلّ وقرينه عطل عنها . فقد فاتكم على هذا العلم الدينى والسياسى

« ما بال الكنائس الفرنسوية والنمساوية والانجليزية والمسكوبية والرومية الاورثوذكسية والرومية الملكية والقبطية واليعقوبية والنصطورية والدرزية والمتوالية والانصارية واليهودية لا تفعل هذه الفظاعة والشناعة التى تفعلها الكنيسة المارونية . أم هى وحدها على الحق والناس اجمعون على الباطل . ألستم تزعمون ان ملك فرنسا هو مجير الدين وناصره والناس من اهل مملكته الكاثوليكيين مازالوا يطبعون كتبا ينددون فيها بعيوب رؤساء كنيستهم وقبائحهم وسفاهتهم وفحشهم وشراهتهم بل والحادهم . ان كثيرا منهم قد الفوا تواريخ خاصة بما كان عليه الباباوات من الفسق والفجور وسوء التصرف ، وبكفرهم بخلود النفس والوحى وبالهية المسيح .. » (« الساق على الساق » ، الكتاب الاول ٢٩ : ص ١٠٣ ــ ١٠٤)

وينتهز الشدياق هذه المناسبة ليتوسع فىاستعراض معارفه عن فساد البابوات وهو يرى ان تعصب الموارنة مجاف لروح الدين كما هو مجاف لكيان الدولة . وهو يخاطبهم بقوله : « وما كان لكم عليه من سلطان دينى ولا مدنى . اما الدين فان المسيح ورسله لم يأمروا بسجن من كان يخالف كلامهم وانما كانوا يعتزلونهم فقط . ولو كان دين النصارى نشأ على هذه القساوة الوحشية التى اتصفتم بها الآن انتم رعاة التائهين وهداة الضالين لما آمن به أحد . اذ لا أحد من الناس يصبؤ الا اذا كان يرى الدين الذى خرج اليه خيرا من الدين الذى خرج منه . وكل انسان فى الدنيا

يعلم ان السجن والتجويع والاذلال والتوغد والتأويق والتشنيع ليس من الخير فى شيء . وناهيك ان المسيح ورسله أقروا ذوى السيادة على سيادتهم وامرتهم . ولم يكن دأبهم الا الحض على مكارم الاخلاق والامر بالبر والدعة والسلم والاناة والحلم ، فانها هى المراد من كل دين عرف بين الناس » . (« الساق على الساق » . الكتاب الاول ، ١٩ ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ »

والشدياق يقارن مارآه من تعصب الشوام ، مسلمين ونصارى وعنتهم فى أيامه بما رآه من تسامح دينى لمسه فى المصريين اثناء اقامته فى مصر حيث يقول : « ولكل نوع من الناس عندهم اكرام يليق به سواء كان من النصارى او غيرهم وربما خاطبهم بقولهم : ياسيدى ، ولا يستنكفون من زيارتهم ومخالطتهم ومعاشرتهم خلافا لعادة المسلمين فى الديار الشامية . وبذلك لهم الفضل على غيرهم وكأن هذه المزية وهى حسن الخلق ورقة الطبع أمر مركوز فى جميع اهل مصر » (« الساق على الساق » ، الكتاب الثانى ، ٧ ص ٤٢٤) . وهو يلاحظ أن باب الوظائف العامة فى مصر مفتوح امام المسلمين والمسيحيين على قدم المساواة ، وان تجارة مصر كانت فى يد النصارى الاجانب الذين وصفهم بالجشع وحب الابهة : « ولكن وجود هذه الشراهة انما هو فى الغالب عند النصارى الغرباء . فاما القبط فانهم اشبه بالمسلمين . وقل من تعاطى المتجر منهم . اما دولة مصر اذ ذاك فانها كانت فى الذروة العليا من الابهة والعز والفخر والكرم والمجد . فكان للمتسمين بخدمتها مرتب عظيم من المال والكسى والشجن مما لم يعهد فى دولة غيرها وكان واليها يولى المراتب العلية وسمات

الشرف السنية لكل من المسلمين والنصارى ماعدا اليهود خلافا لدولة تونس فان شرفها عم الجميع » (« الساق على الساق » الكتاب الثانى ٧ » ص ٤٣)

أما أفكار الشدياق السياسية والاجتماعية ، فلا سبيل الى وصفها بأكثر من انها محض انطباعات ، وليس فيها ما يدل على انه حاول ان يتفهم حقيقة ما يجرى فى المجتمعات الاوربية التى زارها او حقيقة تكون هذه المجتمعات او حقيقة اسس الحكم فيها . ولذا فان وصفه لها كان من الظاهر فقط ، وهو اشبه شىء بوصف السائح لما يطوف به من بلدان . وهناك التفاتات اقتصادية فى الشدياق تذكرنا بوصف ديكنز لفقراء انجلترا فى أيامه . وهو يقول فى « الساق على الساق » (الكتاب الرابع ، ١٢ » ص ٣٣٨) : « قد كنت احسب ونحن فى الجزيرة (يقصد مالطه) ان الانكليز أحسن الناس حالا . وانعم بالا . فلما قدمنا وعاشرناهم اذا فلاحوهم اشقى خلق الله . انظر الى هذه القرى التى حولنا وامعن النظر فيها تجدهم لا فرق بينهم وبين الهمج . يذهب الفلاح منهم فى الغداة الى الكد والتعب ثم يأتى بيته مساء فلا يرى احدا من خلق الله ولا يراه أحد . فيرقد فى العشاء ثم يبكر لما كان فيه وهلم جرا . فهو كالآله التى تدور مدارا محتتنا فلا فى دورانها لها حظ وفوز ولا فى وقفها راحة . فاذا جاء يوم الأحد وهو يوم الفرح واللهو فى جميع الاقطار لم يكن له حظ سوى الذهاب الى الكنيسة فيمكث فيها ساعتين كالصنم يتثائب ساعة ويرقد أخرى ثم يعود الى بيته . فليس عندهم مثابة ولا موضع للسمر والطرب : » ولا فرق بين سراة الريف وفلاحيه الا أن

بيوت السراة مؤثثة بأفخر الاثاث . كذلك لا فرق بين عمال المصانع وفلاحى الارض « فان داب الصانع كدأب الفلاح من جهة انه يشقى ويكد النهار كله ولا حظ له فى الليل الا أغماض عينيه » (« الساق على الساق » الكتاب الرابع ، ص ٣٣٩)

وهذا الوصف للفقر البشع الذى كانت تعيش فيه الطبقات الفقيرة فى انجلترا رغم الثراء الفاحش المحيط بها وصف صادق وأمين . ولكن الشدياق لا يراه الا بعين الاديب الفنان ، لان تشبيه حياة الطبقات الكادحة فى انجلترا بحياة الهمج تعبير شعرى يدل على أن صاحبه لم يكن يعرف شيئا عن حياة الفطرة وهى عكس ذلك على خط مستقيم . لان استغلال الانسان للانسان على هذا الوجه المنظم لم يبدأ الا مع بشائر الحضارة وموقف الشدياق طبعا مع الفقراء فى كل مكان ، ولكنه مستوحى من عطف الانسان الفنان لا من فكر الانسان المفكر . وهذه نماذج من تأملاته الاجتماعية فى العلاقات الاقتصادية بين البشر وهى ما يسميه الشدياق « خواطر فلسفية »

«واذا كان الناس عباد الله فى أرضه على اختلاف أحوالهم ومراتبهم هم كالجسم الواحد باختلاف ما فيه من الاعضاء الجليلة والحقيرة فلم لا يجرى العدل بينهم كما يجرى بين الاعضاء . فان الانسان اذا اكل شيئا أو لبس شيئا فانما يفعل ذلك لاصلاح الجسم كله . أم يزعم المثرون اذا وسعوا على هؤلاء الضناك الصعاليك ونفسوا عنهم الكرب الذى يكابدونه من جهد المعيشة ومن عدم قدرتهم على تربية أولادهم انهم يحملونهم على اهمال شغلهم وعلى تركهم الارض بورا فتتعطل وتمحل فيهلكون جوعا .. أم يحسبون ان الله تعالى انما خلق الفقراء لخدمتهم فقط .

لعمرى ان حاجة الغنى الى الفقير أشد من حاجة الفقير الى الغنى . أم يأنفون من النظر من مقامهم الرفيع السامى الى ذوى الضعة والخمول خشية أن يسرى اليهم من بؤسهم ما يسوءهم .. واذا كانوا يخشون منه الفساد لكسله وتعطله فخوفهم من فساد نيته لفقره (يقصد : من الفقير) ومن كراهته اياهم اولى . لان الشقاوة ادعى الى الفساد من السعادة . الا ترى الى هؤلاء الالوف من البنات اللائى يجرين فى أسواق لندن وجميع المدن العامرة بأخلاق من الثياب . ولا سيما هؤلاء النواشىء اللائى لم يبلغن بعد من العمر خمس عشرة سنة . فهذا لعمرى الاهتجان بعينه . فكيف يعيبون علينا هذه العادة فى بلادنا وهى مستعملة عندنا على وجه الحلال وعندهم بالحرام . فلو كن مكفيات المؤونة لما فعلن ذلك . لان البنت فى هذا الحد من السن لا تكرع الى الرجال ، ولا تضبع للبعال ، ولا سيما فى البلاد الباردة . ولسلم من كيدهن وتهافتهن جشعا الى المال اناس كثيرون جلب عليهم شرههم اليهن مضار كثيرة . وما عدا ذلك فان هؤلاء البنات الحسان لو كانت الدولة واهل الكنيسة يعنون بتجهيزهن بما يقدرون على الزواج الشرعى بعد تربيتهن وتهذيبهن ، لكن يلدن الاولاد الصباح فيزين المملكة بأثمار ارحامهن كما تقول التوارة . بخلاف ما اذا بقين على حالة السفاح فما يتولد منهن الا الخبائث والرذائل » («الساق على الساق » ، الكتاب الرابع ، ١٢ ، ص ٣٣٩ــ٣٤٠) .

ومجمل ما يقوله الشدياق فى موضوع العدالة الاقتصادية ، انها لا تورث الا الحقد الطبقى والانحلال الخلقى ، وان الاستغلال البشع مناف لقوانين « الله والطبيعة » ، وان حل مشاكل الفقراء يكون باستيقاظ

ضمائر الاغنياء ونزولهم عن بعض ترفهم وبتنظيم الخير عن طريق الدولة والكنيسة ، وانه لا يطلب للفقير الا أن ينتشل من الخصاصة المريعة : « الا فليمكنوه من أن يذوق لذة العيش ويرى الدنيا كما هى عليه شهرا واحدا فى عمره على الاقل أو يوما فى العام حتى يموت راضيا قرير العين » وهو لا يعارض فى الفقر الذى لا يؤدى الى « الشره والبطر » ، ولكنه يعترض على « الفقر المدقع الذى يلقى الهموم والاحزان الدائمة فى قلب صاحبه » ويدفعه الى الجريمة او الى الانتحار . وهذا الموقف من مشكلة توزيع الثروة والعلاقات الاقتصادية بين العامل ورأس المال نظرة سطحية لا ترقى حتى الى فلسفة التعاطف والاخاء بين البشر بالمعنى الدينى البحت

وقد كانت الاشتراكية المسيحية ، اشتراكية ف . ب . موريس وتشارلز كنجزلى ، فاشية فى انجلترا أيام أن كتب الشدياق هذا الكلام ، ومحور دعوتهما استدرار عطف الاغنياء على الفقراء ، من كل ما نجده فى أدب الفترة السابقة مباشرة على عام ١٨٤٨ ، عام « حركة الميثاق » . فيمكن أن نقول اجمالا أن موقف الشدياق هو بمثابة صدى باهت لموقف الاشتراكية المسيحية فى انجلترا

ونعرف من « كشف المخبأ » أن فارس الشدياق كان فى باريس وقت ثورة ١٨٤٨ التى عزل فيها لويس فيليب وأعلنت فيها الجمهورية حتى آل الأمر فيها الى لويس نابوليون الذى أصبح فيما بعد نابوليون الثالث . فهو يقول عن باريس : « ولما وصلنا اليها كانت السياسة بيد الجمهورية اذ كانوا قد خلعوا لويس فيليب عن الملك ففر بنفسه وأهله الى بلاد الانكليز ملجأ الفارين ومأمن القارين . ومهما حصل فيها وقتئذ من الشغب وسفك الدماء فلم

يكد الانسان يميز المغبوط من أهلهـــا من المبتئس فان منتزهاتها لم تزل حافلة بالناس (١)» (ص ٧١) .

ثم يمضي الشدياق ليذكر بعض النبذ التاريخيـة عن بعض البلاد التي مر بها في طريقه الى انجلترا وهي كاليه وبولوني ، ورغم أنه أقام في باريس يومين ابان اشتعال ثورة ١٨٤٨ ، فان هذه الثورة لم تهز فيه وترا ، فلم يحاول أن يستقصي أسبابها او نتائجها ، وكل ما وجده يستحق الذكر عنها هو أن ما جرى في الثورة من سفك للدماء لم يحل دون اختلاف الباريسيين الى الحدائق العامة كالمعتاد . وقد سبق ان راينا كيف أن الشدياق عاش في لندن وما جاورها في خلال ازمة من أخطـر الازمات التي مرت بها انجلترا وهي حركة الميثاق في ١٨٤٨ ، ومع ذلك لانجد لهذه الثورة المجهضة أي اثر في كتاباته ، مما يدل على أن اهتمامه بالسياسة في أوروبا كان هامشيا ، ومن باب أولى اهتمامه بالفكر السياسي والاجتماعي

والشدياق لا يجد ما يقوله عن الثورة الفرنسـية الا ما ذكره في « الساق على الساق » (الكتاب الرابع ، ١٧، ص ٣٧٣) ، للتدليل على ميل الفرنسيين الى الملذات الحسية : « وقد تقدم أن الفرنساوية لا يفرقون بين الحرة والبغي وبقي هنا أن نقول انهم أشد الناس شبقا الى البعال . وأقربهم الى السفاح . وناهيك أنهم في الفتنـة

---

(١) النص المستعمل هو الطبعة التونسية الاولى : « كتاب الرحلة ، الموسومة ، بالواسطة الى معرفة مالطة ، وكشف المخبا في فنون أوربا ، تاليف ، العالم العلامة والشهم الفهامة الناخع البارع وحائز ، خصل السباق بلا منازع فارس ميادين البيان ، ومجلي مخدرات المعاني على منصات العرفان ، من لم تزل صحائف افا داته تجوب الافاق وينعقد على الاقبال عليها ، نطاق الاتفاق أبي العباس ، الشيخ أحمد فارس أفندي ، الشدياق دام ، بحفظ الباري الرزاق ، طبعة أولى . بمطبعة الدولة التونسـية بحاضرتها المحمية ، سنة ١٢٨٣ (هجرية) ٣٨٦ صفحة

الاخيرة التى حدثت سنة ١٧٩٣ ، أقاموا امرأة عريانة على مذبح احدى الكنائس وسجدوا لها . فصور لخاطرك أيها القارىء كيف تكون الرجال والنساء فى هذه المدينة فى ليالى الشتاء الباردة الطويلة » (١) . فان جاء ذكر الماجنا كارتا لم يجد الشدياق ما يقوله فيه أكثر من أنه ثبت نظـام المحلفين فى انجلتـرا : « واصل الجورى عـرف فى أيام الصكصونيين وذلك أنه كان حدث مرة نزاع بين انكليزى ووالسي فعين ستة نفر من الانكليز وستة من الوالسيين للنظر فى أمرهما . ثم أثبت اقامة الجورى فى المجلة التى يسمونها (مكنا كارتا) كانها من أعظم اسباب العـدل والحرية » (« كشف المخبا » ، ص ١٤٠) . وهذه طبعا خرافة من الخرافات التاريخية الكثيرة التى نقلها الشدياق فى « كشف المخبا » وفى « الساق على الساق » حـول حضارة أوروبا ، أغلب ما يكون نقلا عن قصاصات للصحف الانجليزية ودوائر المعارف الشعبية ولا سيما من جالنيانى

---

(١) فى «كشف المخبا» يشير الشدياق الى اعدام لويس السادس عشر ومارى انطوانيت ، ولكن بمناسبة الحديث عن تاريخ ميدان الكونكورد ، فيقول فى ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ : « وفيها أى فى هذه السنة قتـل الملك المذكور وزوجته مارى انطوانيت ومدام رولان وشارلت كوردى وغيرهم . قلت كان لويس السادس عشر حفيد لويس الرابع عشر وتزوج بنت ملكة أوستريا المسماه ماريا ترازيا واتهمه الفرنساوية بانه كان ذا ضلع عليهم مع النمسا فتحزب جمهورهم عليه وحكموا عليه بالقتل فلماجىء به الى مقتله قدم غير جزع ولا وجل وكلم الناس بصوت جهير قائلا : (الا يا أيها الفرنسيس انى أموت بريئا من الذنوب التى تجنيتم بها على وانى أسامح جميع أعدائى واتضرع الى الله تعالى أن تكون فرنسا العزيزة على) .. فما كاد يتم قوله هذا الا وصرخ رئيس الفتنة ويعرف باسم (صانتر) بأن تضرب الطبول ويضرب عنقه فلما صعد المكان الذى اعد لقتله ضج القسيسون وهم يصرخون (يا ابن مار لويس اصعد الى السماء) ثم بعد أن ضربت عنقه حملت جثته ودفنت فى قبر ملء جيرا وجعل حرس عند قبره الى أن بليت بالمرة . »

التى يبدو انه كان يتوسع فى الاعتماد عليها

ومن المقارنات الدائمة التى يعقدها الشدياق بين الانجليز والفرنسيين فى زمنه رأيه بأن الانجليز قوم يسلمون زمامهم لقادتهم لايحاسبونهم على شىء بعلة ثقتهم فيهم فهم نموذج للاستقرار السياسى بينما الفرنسيون على العكس من ذلك دائمو الثورة كثيرو التبديل للحكام ونظم الحكم ، أو بلغة الشدياق : « ومن ذلك أنه لم يزل دأبهم تغيير الحكومة وتبديل السياسة وأربابها ولم يخطر ببالهم قط أن يغيروا هذا الاسلوب السمج الشنيع الذى يجرى فى عبارات أهل السياسة والاحكام منهم فان فيه من التكرار والموازبة والحشو ما يشهد عليهم امام الله والناس فانهم لا ذوق لهم ولا المام بشىء من الادب » . (« كشف المخبا » ، ص ٢٧٣)

وهو يقول أيضا فى انصراف كل انجليزى الى عمله وعدم اشتغاله بأمور السياسة : «ويقال ان بهذه الخصلة استتب عز دولة الانكليز وعظمت شوكتها لان الرعية لا تعترض ذوى الامر والنهى فى تدبيرهم ولا يتطاولون الى معرفة ما تقتضيه سادتهم واهل شوارهم فلذلك قلما يحدث عندهم شغب أو فتنة بخلاف أهل فرنسا فان كلا منهم يتطفل على أولياء الامر وهذا هو السبب فى كثرة العساكر هناك وقلتها هنا » . (« كشف المخبا » ص ١١٦ — ١١٧)

وليس معنى هذا أن الشدياق لا يتعرض لنظم الحكم ، ولكن ما يورده فى هذا الموضوع اقرب الى الشرح المدرسى منه الى التحليل ، وهو غالبا يسرد الحقائق التاريخية أو السياسية دونما تعليق من عنده . فهو مثلا يحدثنا عن مصادر التشريع الانجليزى فيقول : « ويمكن تقسيم

شرعهم الى أربعة أقسام : الاول ما تناقلوه من أحكام الرومانيين والنرمانديين والصكصونيين الذين فتحوا بريتانية ، ويدخل فى ذلك أمور من قبيل السنة والعادة وجل عاداتهم من قبيل الفرض والسنة . وما أجدرهم بأن يكون لهم لفظة توافق الدين عندنا فانها بمعنى الديانة والعادة فارى ان أخلعها عليهم سواء قبلوها أم لا : الثانى ما بنى على العدل والانصاف ومراعاة المصالح مما لم يرد فيه نص ولم يجر فيه حكم فاذا حدث أمر من ذلك أحيل على محكمة العدل فيحكم فيه القاضى والجورى (يقصد المحلفون) بالرأى بحسبما يترجح عندهم انه الاصلح : والثالث أحكام مجلس المشورة وهى غير متناهية: والرابع احكام ديوان الكنيسة الا انه ليس فى شىء من هذه الاحكام ذكر الطاهر والنجس وما يؤكل ومالا يؤكل أو ذكر حيض المرأة ونفاسها وحدادها وعدتها وما اشبه ذلك مما لابد من ذكره فى كتب الفقه الاسلامية ومع ذلك فيمكن ان يقال انه ليس أمر من الامور المتعارفة الا وهو مقيد بحكم من هذه الموارد الاربعة » . (« كشف المخبأ » ص ١٤٢)

ومجلس المشورة الذى يشير اليه الشدياق هو البرلمان الانجليزى . اما السنة التى يشير اليها فهى التقاليد البريطانية المشهورة التى كثيرا ما تحل فى بريطانيا محل القانون . فكأن مصادر التشريع فى انجلترا بحسب ما ورد فى الشدياق هى ما يسمى بالقانون العام Common law والتقاليد جزء منه لا يتجزأ . ثم الفقه القضائى أو أحكام القضاء Jurisprudence . ثم تشريعات البرلمان Legislation ، ثم قوانين الكنيسة Common law ، ولا شك أن عرض الشدياق لهذه المصادر المتعددة على القارىء العربى كان

يتضمن تلقيحا للفكر العربي بمبادىء الحضارة الانجليزية . ولا سيما في عصر كان يتلمس طريقــه الى بنـاء الدولة الحديثة القائمة على التمييز في فلسفة الفقه بين القانون الوضعي والقانون السماوى

وتأكيد الدور الذى تلعبه البرلمانات أو «مجالس المشورة» كما كان الشدياق يسميها ، يعد تعميقا للفكرة الديمقراطية البرلمانية في العالم العربي الذى كان لا يزال نحو منتصف القرن التاسع عشر في طريقه الى الاحساس الواضـــح بضرورة اقامة المجالس النيابية كأجهزة من أجهزة الحكم

ومن هذا القبيل ابراز الشدياق لضرورة فرض الضرائب الجديدة ، ولا سيما لتمويل الحروب ، من خلال البرلمان ، فهو يقول : « واذا شاءت (يقصـــد الطبقة الحاكمة) أن تضرب على الرعية ضريبة لسد مصاريف الحرب أحالت ذلك على مجلس المشورة النائب عن الجمهور . ومعلوم ان الانسان ليهون عليه أن يؤدى شيئا على يد نائبة أكثر من أن يؤديه على يد غالبة قاهرة » . (كشف المخبأ) ص ١٥٠) . ومعروف في تاريخ انجلترا الدستورى أن انفراد شارل الاول بفرض الضرائب لتمويل الجيوش ، ولا سيما البحرية البريطانيـــة ، أو ما كان يسمى فرض « ضريبة السفــن » ship-money ، كان السبب المباشر في نشوب الحرب الاهلية في انجلترا عام ١٦٤٠ واعدام شارل الاول واعلان جمهورية كرومويل ، كما كان السبب المباشر في استقرار المبدأ الدستورى القائل : « لا ضريبة بغير تمثيل » (no taxation without representation) الذى أصبح فيما بعد ركنا من أهم اركان الدستور البريطاني

ويدافع الشدياق عن النظام البرلماني في انجلترا بقوله

انه يرسم الحدود بين الحاكم والمحكوم ويعلى كلمة القانون ويجنب البلاد الوعود الجزاف التي يعد بها الحاكم الفرد رعيته ، ورغم ما ينبه اليه الشدياق من بطء الديمقراطية الا أنه يفضلها على حكم الفرد . فهو يقول : « ولكن لا ينبغى أن تفهم من هذا أن الامور الخطيرة عندهم تبت فى الحال . فان لها من التوقيت والتعيين ما يعيا به صبر المنتظر اذ لا يبرم عندهم أمر من أول وهلة فعلى قدر ما يهون عليهم ارتجال المقال يصعب عليهم ارتجال الفعال . حتى ان ديوان المشورة لا يبت شيئا فى الحال .

وانما المراد انهم لا يعدون بشىء لانية لهم على وفائه كما يحدث فى بلادنا . فيبقى الموعود رهين الامانى يطعم المطل ويسقى الوعود ثم لا يحصل من ذلك على طائل فينتج منه التكذيب من قبل الموعود والتنكيد من قبل الواعد »

(« كشف المخبا » ص ١٥٣) . فالشدياق باختصار يقول ان سيادة القانون والحكم الديمقراطي يجعلان يد العدالة ويد الاصلاح بطيئة ولكنهما فى الوقت نفسه يصونان الحكم من الارتجال ومن الوعود الجزاف

والغريب فى هذا هو ان الشدياق فى كل حديث له عن الديمقراطية البرلمانية لايقرنها كما كان يفعل الطهطاوى وعامة المشتغلين بالفكر السياسى والاجتماعى بكفاح الشعوب ضد الطغيان من أجل الحرية والمساواة ، ولكن يقرنها بفكرة العدالة بمعناها القانونى البحت ، وبالعلاقات

الخلقية السوية بين البشر . بل ان حديثه عن دور ديوان المشورة فى تنظيم حياة الانجليز ، انما ورد بمناسبة كلامه عن استقامة الخلق الانجليزى من حيث الامانة فى الوعد والاحجام عن ارتجال العهود على عكس ما وجد الشرقيين يفعلونه فى زمانه . فحاسة الشدياق ليست حاسة سياسية

اجتماعية فى المقام الاول بل حاسة اخلاقية فردية تتبلور آنا حول فكرة العدالة وضماناتها وتتبلور آنا آخر حول فكرة التعاطف وبر الانسان بالانسان . وهكذا دواليك .

وفارس الشدياق حين يتناول موضوع الحرية لا ينظر اليها تلك النظرة المطلقة التى ورثتها الانسانية عن الشورة الفرنسية واعلان حقوق الانسان ، بل ينظر اليه نظرة بورجوازية سافرة ، فهو يقبل تعريف جولد سميث للحرية بانها مرادفة للغنى والثروة . ولا شك أن الانسانية قد اهتدت منذ ظهور الفكرة الاشتراكية الى العلاقة الحميمة بين الحرية والاستقلال الاقتصادى ، ولكن الربط بين الحرية والثروة فى ظل الفلسفة البورجوازية لم يكن له معنى الا توكيد حرية الطبقات الوسطى وحدها وتوكيد حقها فى الاستقلال الاقتصادى ، مع تجاهل هذا الاستقلال الاقتصادى بالنسبة الى الطبقات الشعبية . وهذا القبول للتركيب الطبقى للمجتمع على انه من صنع الطبيعة واضح فى كل كتابات الشدياق ، فهو يقبل غنى الاغنياء وفقر الفقراء وما بينهما ، كما يقبل العلاقات الاستغلالية بين الانسان والانسان ، ولا يعترض الا على الوان الغنى والفقر التى تهز ضمير الانسان الدينى والاخلاقى . فهو يقول مثلا فى « كشف المخبأ » (ص ١٧٤ ــ ١٧٥) : « ثم ان الغنى وان يكن شأنه أن يجتذب اليه قلوب الناس فى جميع الامصار والاعصار وان التجمل باللباس يورث المرء هيبة وجلالا حيثما كان وعلى ذلك قول بعضهم (لقد اجتهدت فى أن أنظر الى الغنى بالعين التى انظر بها الى الفقير فلم أقدر) ــ أو كما قال العلامة كولدسميث ان الغنى مرادف للحرية فى كل مكان ــ الا أن الغنى عند الانكليز شعار على الجدارة والاستحقاق لكل شىء . فالغنى عندهم يمكن له

أن يرفع دعواه الى مجلس المشورة ، ويطلق أمراته لعله الزنا حقيقة أو ادعاء والفقير لا يمكنه — وله أيضا جدارة بأن يكون ضابط البلد — ومن أعضاء لجنة المشورة المؤلف من نواب الاقاليم — وأن يشترى وظيفة من الديوان فى العساكر البرية فيكون قائد مائة أو ألف او عشرة آلاف —

وان يدخل فى المنتديات أو الاكلبس وهناك يجتمع بالعظماء وذوى الشرف — فاذا رأوه على تلك الحالة لم يلبثوا أن يدعوه الى منازلهم — فان كان عزبا خطب اليهم احدى بناتهم أو اخواتهم أو كان متزوجاً زوج ولده منهم او من بناتهم .. الخ »

ومن هذا نحس ان الشدياق رغم قبوله لطبقية المجتمع يعترض على الفوارق الطبقية اذا ادت الى الاخلال بالمساواة امام القانون وبمبدأ تكافؤ الفرص : فهو هنا يصور المجتمع الانجليزى تصويره لمجتمع بلوتوقراطى المال فيه مفتاح كل شىء ومصدر من مصادر الاخلال بالمساواة أمام القانون وبمبدأ تكافؤ الفرص . وهذه بغير شك نظرة تقدمية ورثها الشدياق عن مفكرى الاشتراكية المسيحية الذين تأثر بهم ، اذا هى قيست بالفلسفة الرأسمالية المعربدة التى كانت تتمرغ فيها الطبقات البورجوازية الانجليزية بين قانون الاصلاح الاعظم فى ١٨٣٢ . والضيق الاعظم الذى كابدته انجلترا فى ١٨٨٠ ولكنها بطبيعة الحال بعيدة كل البعد عن النظرة العلمية أو شبه العلمية للمجتمع التى أخذها الطهطاوى عن الراديكاليين الاوربيين الذين أقاموا فلسفتهم على مناقشة « أساس القيمة » فى الانتاج من حيث علاقة رأس المال والعمل فى انتاج السلعة . ومع ذلك فلا يسعنا الا ان ننوه بأن الشدياق فى « الساق على الساق » وفى « كشف المخبا » ثار ثورة

واضـحة على الليبرالية المطلقــة وعلى مذهب حرية التجارة مستهديا مبادىء المدرسة الاشتراكية المسيحية (راجع المناظرة بين « الســوقيين والخرجيين » فى « الساق على الساق »)

ومن المواضع التى يتهكم فيها الشدياق على مذهب حرية التجارة قوله بعد أن يعدد حوادث دس السم التى التى شاعت فى زمنه فى انجلترا ويتحدث عن خطر اباحة تداول السموم :

« ومن العجيب حقا أن مجلس المشورة بلندرة أصدر أمرا بعدم أذى الحيوان غير الناطق وبتأديب من يرتكب ذلك أو تغريمه وبلغ الذين أذوا الحيوانات فى العام الماضى أربعمائة وأربعة وستون شخصا وبلغت غرامتهم نحـو خمسمائة وأربعة وسبعين ليرة وأرسل منهم عشرة أنفار الى دار التأديب من دون أن تقبل منهم غرامة . ورؤى مرة رجل من نبلاء الفرنساوية يغرى كلبه بمطاردة هرة فغرمه الحاكم عشرين شلنا . ومع ذلك فلم يهمه حظر بيع السم منعا لهذا الشر المتفاقم على الحيوان الناطق . وأن الولد اذا أخذ حاجة ليرهنها وهو دون البلوغ أو دون خمس عشرة سنة لا يقبلها منـه المرتهن واذا ذهب الى دوائى ليشترى سما أو مسبتا باعه . على أن بيع السم فى مالطة وفرنسا محظور على أى كان الا باذن من الطبيب فكأن العجماوات أنفع للدولة من بنى آدم . وما أدرى لذلك سببا سوى هذا الاصل الفاسد الذى يعبرون عنه بقولهم حرية المتجر او كما قيل لزوم السم للفلاحين فى قتل الهوام كما مر ذكره . الا أن مراعاة الجانب الاقوى فى الامر الذى يكون منه مفسدة ومصلحة ألزم وأهم . وهذه الحرية فى المتجر هى التى سهلت للناس أن يغشوا

كل شيء من المأكول والمشروب وكل ما يصبح فيه البيع والشراء كما سيأتي بيانه . حتى أن صاحب الذوق السليم يؤثر المقام فى بلاد الهمج بحيث يذوق شيئا مما تنبته الارض على حاله على أن يمكث بين قوم يعلمون عدد نجوم السماء ورمل البحر وهم مع ذلك يأكلون ما يضر البهائم فضلا عن البشر . وكل شيء جاوز القدر أضر » . (« كشف المخبا » ص ١٣٩ ــ ١٤٠)

فالشدياق اذن يوافق على الحرية ولا يوافق على الاسراف فيها . بل أننا نقف أحيانا عند بعض ملاحظات الشدياق فنخلص منها بان ايمانه بالديمقراطية كان مشوبا بكثير من التحفظات التى تدخل فى باب الرجعية .
فهو مثلا لا يؤمن بديمقراطية التعليم بل ويدعو الى الاحتياط منها لانها عامل من عوامل عدم الاستقرار السياسى . وهو يقول فى « كشف المخبا » (ص ١٤٧ ــ ١٤٨) :

« وأنا أختم هذا الاقرار بأن أقول ان عامة الانجليز بالنسبة الى عامة فرنسا فى معزل عن المعارف والادب . وكما أن جزيرتهم منقطعة عن جميع بلاد أوربا كذلك هم انقطعوا عن أخلاق أولئك . وأقول فى الجملة أنه مهما يظن أن دول الافرنج تبغى تعميم المعارف لدى جميع رعاياها فليس هذا الظن سديدا اذ ليس من نفع الدولة والكنيسة أن تكون العامة متكيسة ولا سيما عامة فرنسا فان معارفهم سبب الى انكار فضل الدولة عليهم » . فهو اذن ممن كانوا يخشون تحركات الجماهير والقلق الاجتماعى نتيجة لتعميم العلم والثقافة ، وفى الموازنة بين النظامين الانجليزى والفرنسى ، نراه يؤثر النظام الانجليزى القائم على تقييد التعليم على النظام الفرنسى

القائم على اطلاقه . وقد سبق أن رأينا اعجاب الشدياق بالاستقرار السياسى فى انجلترا الحاصل من انصراف كل انجليزى الى عمله وانصرافه عن الاشتغال بسياسة الدولة ، كما رأينا مهاجمة الشدياق لكثرة الثورات السياسية فى فرنسا ، وهى حاصلة فى نظره من مبالغة الفرنسيين فى الاهتمام بالسياسة . ومعروف أن هذا الموقف من ديمقراطية التعليم متمش مع فلسفة الاشتراكية المسيحية التى تعارض الاتجاهات الثورية فى الاصلاح وتعارض تجاسر الطبقات الشعبية على الحكومات أو نظم الحكم باثارة الفتن والقلاقل

وكل من يعرف شيئا عن تاريخ انجلترا يعرف الدور التخريبى الذى قام به الاشتراكيون المسيحيون لاحباط حركة الميثاق والزحف العمالى الكبير على لندن فى ١٨٤٨ ، اعتمادا على دعوتهم القائلة بأن الصراع الطبقى ليس وسيلة العدالة الاجتماعية او التقريب بين البشر ، ولكن بث الفضائل الدينية فى نفوس الاغنياء والفقراء على السواء

وقد تبلور هذا الموقف الاشتراكى المسيحى عند الشدياق فى جملة معتقدات تؤكد روابطه بهذه المدرسة السياسية . فهو فى « كشف المخبا » (ص ١٥٥ ــ ١٥٦) يحمد للانجليز سعيهم وايمانهم بالعمل وبالاعتماد على النفس ، ولكنه ينعى عليهم الاسراف فى هذا الايمان الى درجة مخلة بالايمان الدينى . فمعروف أن الحضارة البورجوازية الاوروبية فى القرن التاسع عشر ولا سيما فى أوجها الليبرالى ، كانت تقوم على مبدأين يعدان دعامتى الاخلاق البورجوازية الفردية ، وهما نظرية « الواجب » ونظرية « الاعتماد على النفس » بلغة الشدياق أو

self-help كمـــــا كان يقول الانجليز ، وهى أعم من الاعتماد على النفس كما نفهم من كتاب ساموبل سمايلز الشهير فى هذا الموضوع اذ هى تشمل تنازع البقاء وبقاء الاصلح وكل ما يصور الحياة على أنها غابة تتصارع فيها وحوش بشرية فلا يبقى فيها الا أجدرها بالحياة أو على الاصح أقدرها على الحياة ، أو بلغـــة الشاعر العظيم تنيسون هى « الطبيعة حمراء الناب والمخلب » . وفى مثل هذه الفلسفة يعد النجاح فضيلة والفشل رذيلة كما يعد الغنى تعبيرا طبيعيا عن الفضائل ويعد الفقر تعبيرا طبيعيا عن الرذائل ، وهو ما يظهر الفقير فى مظهر الجانى لا المجنى عليه اجتماعيا واقتصاديا . وطبيعى أن الفلسفة الاشتراكية المسيحية القائمة على الاصلاحية بالتكافل الاخوى بين بنى الانسان مع التسليم بما رسمته ارادة الله من فوارق بين الافراد والطبقات ومن درجات فى السلم الاجتماعى ، كانت تعد هذا الايمان المطلق بسلامة حياة الفطرة ، وسائل وأهدافا ، فلسفة وحشية ضارية تجافى تعاليم الدين القائمة على التعاطف والتواصل بين البشر لا على التنافس والتقاتل . بل كانت تعد هذه الفردية المطلقة لونا من الزندقة يتضمن اعتماد الانسان الكلى على نفسه من دون الاعتماد على مشيئة الله . وفي هذا يقول الشدياق :

« اتخال أن التمدن معناه أن يكون الناس فى مدينة وفيها ذئاب وسباع ، كلا ثم كلا ، غير أن اجتماع الخروف والذئب فى مرعى واحد ليوجب على اليهود أن يؤمنوا بمجىء المسيح . ومن ذلك تنشيط أولادهم الى الاشتغال وتمرينهم على ما يكسبهم واياهم الرزق الكافى والمواظبة على الاعمال والصبر على ما يتعاطونه جل أو حقر . فانهم

(يقصد الانجليز) لا يملون من السـعى ولا يرون فى الكسل راحة ولا يقول أحدهم انى كبرت ما دامت فيهم نسمة تتحرك . ومع كل هذا التجلد والتحمل فمتى ضيم أحدهم أو سقط شرفه فأهون شىء عليه نحر عنقه وذلك عندى بعض الافعال المتناقضة فى الطبع البشرى

« وجل سعيهم فى شبابهم هو لتحصـيل ما يهنئهم فى شيخوختهم حتى يمكن لهم تربية أولادهم فلا يحتاجوا الى التكفف أو الى ملازمة المستشفيات والملاجىء المعدة للعاجزين ..

« غير أن حب التناهى غلط فان تعليق العبد توفيقه بالكلية على سعيه وكده لا يخلو من ازراء المولى . وفيه وجه آخر تقسية للقلب فان الانسان والحالة هذه يهـون عليه أن يفارق وطنه وسـكنه لأجل المال .. الخ »
(« كشف المخبا » ص ١٥٥ — ١٥٦)

فالشدياق اذن على غرار الاشـتراكيين المسيحيين يرفض أن تكون الحياة الانسانية أو الاجتماعية مرتعـا للذئاب والضياع والسباع ، كما يرفض أن يبلغ ايمان الفرد بنفسه المدى الذى يخـرج ارادة الانسـان على ارادة الله

ومن أسس الاشـتراكية المسيحية التى نجـدها فى الشدياق واضحة تتخلل كل أعماله حملته على الكهنوت من ناحية وعلى البذخ الذى يعيش فيـه رجال الدين من ناحية أخرى . فهو فى مجال الحديث عن كاتدرائية سانت بول وكانتربرى وعمارتهما الباذخة ، يتطرق الى الحديث عن مرتبات رجال الدين وعما يحيط بهم من مظاهر الفخفخة والهيلمان فيقول :

« وفى لندرة كنائس كثيرة منها ثلث عشرة كنيسة يبلغ

مصروفها فى السنة اكثر من عشرين الفا وايراد رئيس أساقفة كنتربورى فى السنة خمس وعشرون ألف ليرة (يقصد جنيها استرلينيا) وايراد رئيس أسـاقفة يورك خمسة عشر ألفا وليس لمطران باريس من الايراد ثلث ما لأسقف لندرة وجملة ما يصرف على الكنائس نحـو ٥٠٠ر٠٠٠ ليرة وايراد أسقف لندرة فى السـنة خمسة عشر ألف ليرة ولكن خليفته لا يكون له الا عشرة آلاف فقط وايراد باقى الاساقفة من أربعة آلاف ليرة فصاعدا فهـم بمثابة وزراء الدولة فان سنوية أول لورد فى ديوان الوزارة البحرية أربعة آلاف وخمسـمائة ليرة . ثم انه كما ان هؤلاء الرعاة المتبتلين الى الله تعالى ماثلوا الوزراء والامراء فى أخذ الارزاق والوظائف كذلك ماثلوهم فى الرفعـة والشأن والانفراد عن الرعية فان مواجهة (يقصـد مقابلة) رئيس أساقفة الانجليز أصعب من مواجهـة البرنس البرت زوج الملكة . وقد اضطررت مرة أن أكتب اليه فى أمر ما فورد الجواب منه فى رقعة قدر نصف الكف وكان خطابه بضمير الغائب ونفى فيه ما لم يكن محله النفى احترازا من أن أكلفه بخطاب آخر ولكن أى لوم عليه اذا لم يجاوب أحدا لان رئيس الكنيسة الذى ايراده خمسة وعشرون الف ليرة فى السنة ليس عليه أن يجاوب من ليس له صلدى واحد من كل ليرة تدخـل خزائنه الرسولية وقد كان الخورى ميخائيل شاهيات حضر الى هذا الطرف وكتب ثلث رسائل احداها الى البرت والثانية الى اللورد بلمرسطون والثالثة الى المطران المشار اليه فجاءه الجواب من الاولين ومن الاخير لم يرد سلب ولا ايجاب وأقسم لو أن يهوديا غنيا من امستردام وفد اليه فى عاجلة ورواء لاحتفل به وأكرمه غاية الاكرام

ولكن ليت شعرى ما معنى كلام ماربولس بقوله : أما الذين يرومون الغنى فانهم يقعون فى المحنة والفخ وفى شهوات كثيرة سفيهة ضـــارة تفرق الناس فى العطب والهلاك لان حب المال أصل كل شر وهو الذي اشـــتهاه قوم فضلوا عن الايمان وطعنوا أنفسهم برزايا كثيرة فأما أنت يا رجل الله فاهرب من هذه الاشـــياء واقتف البر والتقوى والايمان والمحبة الخ . وبقوله : ومن حيث أن لنا القوت والكسوة فلنقتنع بهما . وبقوله : أما التقوى مع القناعة فهى مكسب عظيم . ا هـ . ورب معترض هنا يقــول ان الكنيسة الآن ليست كالكنيسة فى مبــدأ النصرانية اذ لم يكن للنصارى وقتئذ دولة ولا سطوة فأما الآن فان عزها يرجع الى عز الدولة وأن رئيس الاساقفة الآن يلزمه أن يكون من أهل مجلس المشورة (يقصد عضوا فى البرلمان أو فى مجلس اللوردات على وجه التحــديد) وأن يزور الوزراء ويكون مزورا منهــم وأن يصــنع مآدب للاشراف ويتكلف نفقات كثيرة فلا بد له والحــالة هذه من رزق وافر يجرى عليه ومن صرح وعاجلة وخدم وأوانى فضة ونفيس أثاث . قلت اذا كان الأسقف تزوره أرباب الدولة وتدعوه الى الولائم مع اقتصــاد حاله أو بالحرى مع تقشفه كان ذلك أدعى الى كرامته وتعظيمه فاما تكلفه للنفقات والولائم وغير ذلك فانه شاغل له عن اداء ما يجب عليه من تعهد الرعية وتفقد أحوالهم وهذا هو أصل معنى الأسقف فان قيل ان أمور الكنيسة الان قد استتبت وانتظمت فلم يبق حاجة الى تكليف الأسقف أو رئيس الأساقفة بالنظر فيها والتعهد لها قلت اذن هو اقرار على انفسهم بعدم لزومهم على انى لا اتعرض لمثل هذه المسائل فان لكل كنيسة أساقفة ومطارنة وحيث

ان مار بولس قد ذكر اسم الاسقف فلا بد من وجود مسماه ولكني أرى شيئا على من يعير غيره شيئا وهو متلبس به فان الانجليز ينسبون الكنائس الشرقية الى العظمة والتبذخ والسرف والشطط مع ان رؤية بطاركة انطاكية ممكنة لكل احد ولا يخفى أن انطاكية فى الدين اشرف من لندرة » . (« كشف المخبا » ، ص ٣٤٣ — ٣٤٥)

وقد أطلت فى الاستشهاد بآراء الشدياق فيما ينبغى ان يكون عليه الدين ورجاله لان هذا جزء لا يتجزأ من الدعوة الاشتراكية المسيحية التي انتشرت فى الطبقات البورجوازية الصغيرة الانجليزية ، ولا سيما طبقة الاسطوات من أرباب الحرف (طبقة الارتيزان) بين ١٨٤٠ و ١٨٥٠ وكانت من أهم عوامل انحراف الطبقة العاملة الانجليزية فى هذه الفترة الحرجة التى بدأت فيها الراديكالية من ناحية والاشتراكية العلمية من ناحية اخرى تتبلوران . وكان أهم آثار الاشتراكية المسيحية فى انجلترا أنها دقت اسفينا عميقا بين طبقة الاسطوات (أرباب الحرف) وبين البروليتاريا الصناعية الجديدة وأنها سلمت قيادة البروليتاريا الصناعية لطبقة الاسطوات فنشروا من حولها ضباب مثالياتهم وروحانيتهم بما حال دون رؤيتها علاقات الانتاج والتوزيع فى المجتمع الصناعي الآلى رؤية واضحة . وقد كانت هذه الدعوة الاشتراكية المسيحية تهاجم الكنيسة كوجه من وجوه « المؤسسة » أى « المؤسسة الاجتماعية » أو ما يسميه الانجليز Establishment وهو مجموع الاجهزة والقوى الاجتماعية مادية كانت أو روحية تاريخية كانت او راهنة تتركز فيها القوة المحافظة المعادية للتطور والتغيير فى

المجتمع والتى تستهدف الاستقرار الاجتماعى وتتوسل اليه بكل الوسائل الممكنة . وكان جوهر الدعوة الاشتراكية المسيحية هو أن الكنيسة كوجه من وجوه « المؤسسة الاجتماعية » أو « الاساس الاجتماعى » ان آثرت هذا التعبير ، قد خرجت عن غايات المسيحية الاولى ووسائلها باسرافها فى الدنيوية . وكان المثل الاعلى الذى سعت الاشتراكية المسيحية لاحيائه هو ما يسمى « المسيحية الفطرية » Primitive Christianity أى المسيحية فى عصرها الذهبى أيام نقائها الاول قبل ظهور « الكنيسة » فيها ، أى قبل تحولها من عقيدة الى تنظيم أو منظمة ، أو قبل استفحال الكنيسة فيها على أقل تقدير . وكانت الحجة الاولى فى الدعوة الاشتراكية المسيحية هى أن المسيح كان نموذجا للبساطة ، وأن صحابته لم يكونوا من الاشراف أو من السراة أو الفلاسفة بل كانوا جماعة من الصيادين والنجارين وبسطاء الناس بوجه عام ، وأن حياة الرسل كانت آية فى البساطة . فظهور الكنيسة بصولتها الدنيوية وبذخها الدنيوى كان انحرافا بالمسيحية عن بساطتها الاولى وطمسا للمبادىء « الاشتراكية » التى قامت عليها ، حيث الاشتراكية ليست مجرد تقارب مادى بين البشر ولكن تقارب روحى أولا وقبل كل شىء ينتج عنه التقارب المادى . وقد تأثرت كتابات فارس الشدياق بهذه المدرسة كما يتجلى من عدائه لاى مظهر من مظاهر البذخ يحيا فيه رجال الدين ، ومن عدائه للكهنوت بوجه عام ، ولكنه لم يمض فى النظرية الاشتراكية المسيحية الى آخر الطريق ، بل اكتفى منها بخطوطها العامة وعبر عنها بقوة والتهاب . فكانت هذه أول مرة يلقح فيها الفكر العربى بالافكار الآساسية فى

الاشتراكية المسيحية دون رفع لشعار أو استعمال للافتة . وقد كان لانتقال هذه المبادىء الى الفكر العربى فى كتابات الشدياق أهمية قصوى ، لانها كانت مصدرا من أهم المصادر التى نبعت منها الاشتراكية الاسلامية التى ارتكزت دعوتها الاساسية على فكرة تجديد شباب المجتمع بتجديد شباب الاسلام من خلال احياء عصره الذهبى ، أيام نقائه الاول ، فى عهد الخلفاء الراشدين ، اى قبل ظهور الخلافة كمنظمة دنيوية أيام العباسيين وقد ظهرت بدايات هذا الاتجاه فى دعوة الشيخ جمال الدين الافغانى ، وفى دعوة الشيخ محمد عبده ، ولكن الفكرة الاشتراكية الاسلامية لم تتبلور ، فى العالم العربى الا فى القرن العشرين ، نظرا لاختلاف درجات التطور الاجتماعى والاقتصادى بيننا وبين أوربا ، فلم يظهر منها فى القرن التاسع عشر الا فكرة البعث الاسلامى وتجديد شباب الاسلام • وقد تبنت هذه الدعوة القيادات السلفية التى كانت يومئذ قوة ثورية ضخمة فى القرن التاسع عشر ، تتعاون دون وعى منها مع القوى التقدمية الزمنية على نسف معاقل المحافظين من أنصار « الوضع الراهن » ، أى الخلافة العثمانية وركائزها الفاسدة المتآكلة فى مختلف أرجاء الامبراطورية العثمانية

والحقيقة انه من التعسف التاريخى أن نلتمس فى الشدياق أو فى غير الشدياق أكثر من بذور هذه الدعوة ، بسبب اختلاف طبيعة المجتمعات وبسبب قلة النضج السياسى واختلاط القيم فى أذهان مفكرى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر . فالشدياق مثلا رغم تنديده الشديد بصلف الطبقات الحاكمة ، ولا سيما فى انجلترا ، لا يجد مانعا من أن يتسول بشعره من نابليون الثالث

بعد اعلانه امبراطورا على فرنسا ، على طريقة المتنبى وشعراء العربية عامة ممن اتخذوا من المدح والهجاء وسائل للتكسب من القبائل ومن بلاط الملوك والامراء ومن أعيان الدولة فهو يقول في «كشف المخبأ» (ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥)

« ثم انه فى خلال هذه الاوقات استقل السلطان المشار اليه بولاية الملك ولقب بالامبراطور فنزغنى نازغ آخر من ـ وقال يمدح الامير ـ الى أن أهنئه بقصيدة وأقدمها على يد رئيس تراجمين بابه الكنت دكرانج الذى مر ذكره فلما فرغت منها وقراتها عليه قال ليس من هذه الصفات التى نسبتها الى السلطان ما هو مختص به وحده فانه يصلح لان يخاطب به أى ملك كان وهى مع ذلك عويصة لا يمكن ترجمتها ولو قدمتها كما هى لما استحسن منها غير الخط والشكل فقط فلهذا اضربت عن تقديمها وشكرته على نصحه ولكنى لا اضرب عن قيدها هنا حتى ينتفخ بها بطن هذا الكتاب وهى هذه :

« للويس نابليون حق السؤدد والملك اذ هو فى المعالى أوحد »

الى آخر القصيدة التى بلغت واحدا وثلاثين بيتا من اردا الشعر . ولم تكن هذه محاولة فريدة للتسول بالشعر فالشدياق كان يزاول هذه الخرقة مع باى تونس والباشوات الاتراك فى تركيا وفى غير تركيا على طريقة بعض شعراء عصره وقد استمرت وظيفة الاديب العربى كمداح وهجاء وظيفة مشروعة حتى ثورة ١٩١٩ دون أن

يجد فيها أحد حرجا ، ثم انتقلت نهائيا من الأدباء الى الصحفيين . ولكن فى حالة فارس الشدياق بالذات ، باتصالاته المتعددة بالانجليز والامريكيين والاتراك والفرنسيين والتونسيين والمصريين والسوريين واللبنانيين ، وبشخصيته الجامحة المعقدة التى اختلط فيها مترجم

التوراة والانجيل برجل الملذات والبوهيمية العنيفة واختلط فيها الجد بالهزل واختلطت فيها الولاءات السياسية والروحية ، وبغموض وسائل تكسبه ، ينبغى أن نذكر أن سلوكه السياسى لم يكن فوق مستوى الشبهات ، وأن هناك احتمالا أنه لم يكن يبيع شعره فحسب بل كان يبيع اتصالاته كجاسوس ربما لأكثر من مشتر . فهو يروى بنفسه هذه الحادثة ليدلل بها على لباقة الانجليز فى معاملة الناس وصراحة الفرنسيين التى تبلغ مبلغ « الجليطة » :

« ومن ذلك أنهم (يقصد الانجليز) لا يتشبثون باعقاب الاقاويل ولا يأتون النميمة والغيبة الا قليلا . فاذا سكن بينهم غريب وسمعوا عنه ما يكرهونه منه فلا ينقلون اليه ما سمعوا عنه بل لا يهمهم ماقيل فيه وانما يعاملونه بما يظهر لهم من حسن سيرته خلافا للفرنساوية فانهم مثلنا فى التعلق بقال وقيل . ولما كنت فى باريس اجتمعت مرة بالكونت دكرانج رئيس تراجمين الديوان فصرت اتردد عليه لما كان عنده من البشاشة بالغريب ولين الجانب وكان هو أيضا يتردد على اذا لزمه ترجمة أو انشاء رسالة بلغتنا . ولما كنت أكلمه ذات يوم فى مصلحة عرضت لى قال لى (انى يعجبنى حسن تصرفك فينا ونزاهة نفسك وذلك مما يدعونى الى اجابة سؤالك غير انى اكره منك خلة عرفت عنك فى بلدنا) قلت (ما هى حتى اتجنبها) قال (ان الناس يقولون انك قدمت الينا جاسوسا من طرف الانجليز فاذا كان ذلك حقا فلا يسعنى اسعافك بحاجتك) قلت (بودى لو كنت جاسوسا اذن ما كنت لأكلف احدا بشىء فان جاسوس الانجليز يستغنى برزقه عن ان يتوصل بأحد الى نوال اربه) . ولا شك فى

أن الموما اليه سمع عنى ذلك فان من طبع الفرنساوية ولا سيما شرطة الديوان أن يتجسسوا أحوال الغريب بينهم فاذا رأوا أنه يعيش بلا حرفة يتعاطاها حكموا بأنه اما أن يعيش برزقه أو بسبب آخر . وحيث كانوا يعلمون انى لم أكن أتعاطى حرفة ولست غنيا استنتجوا من هاتين المقدمتين أنى جاسوس . ومثل ذلك لا يشغل به أحد من الأنكليز باله فغاية ما يرومونه من الغريب هو أن يحسن تصرفه ويقضى دينه » (« كشف المخبا » ، ص ١٤٩ — ١٥٠)

وواضح من كلام الشدياق انه كان شائعا عنه وهو فى باريس أنه جاسوس للانجليز ، وواضح أيضا ان مصدر هذه الاشاعة لم يكن مجرد ثرثرة ولكن تقارير المخابرات الفرنسية : ومن المستبعد ان رجلا كالكونت دجرانجالذى كان يشغل منصبا رسميا كبيرا فى ديوان نابليون الثالث، يجسر على مواجهة الشدياق بهذه التهمة الا اذا كانت الشبهة قوية على أقل تقدير ، فاذا راعينا انتقال الشدياق الى تونس ثم الى استانبول نهـائيا حيث الصراع كان سجالا بين المصالح الانجليزية والمصالح الفرنسية ، واذا راعينا اعتماده على الارساليات الانجليزية فى كسب عيشه — وحملته الشديدة فى « الجوائب » على عرابى وثورته ودفاعه عن الخديو توفيق مما يتفق تماما مع خط السياسة الانجليزية يومئذ تعددت القرائن وقوى الاشتباه فى أن اعتناقه الاسلام كان جزءا من « عدة الشغل » . ولكن فى الوقت نفسه لا ينبغى أن نغفل ان شخصية الشدياق العنيفة القلقة المعقدة قد تكون وحدها مصدر كل هذه التقلبات والتصرفات المريبة

وأيا كان الامر فان الشدياق بوجه عام لا يخفى اعجابه

بالنظام الانجليزى ولا سيما منذ أن تبلورت أسسه الدستورية فى ثورة ١٦٨٨ ، وهو ينقل فى أعماله ، ولا سيما « فى كشف المخبأ » ، كثيرا من الحقائق الهامة عن هذا النظام بين عدد لا يحصى من الاحصاءات الخاصة بكل قطاع من قطاعات الحياة ومن أهم مانقله اليمين الدستورية التى يحلفها ملك انجلترا فى حفلة تتويجه :

« والواجب على الملك يوم تتويجه أن يحلف على محافظة ثلثة أمور . الاول سياسته بحسب القوانين والاحكام . الثانى إجراء الحكم بالرحمة . والثالث اقراره مذهب الدولة وهو دين البروتستانط » (« كشف المخبا » ص ٣٦٢) ثم يمضى ليفصل اختصاصات التاج البريطانى كالموافقة على اعلان الحرب وعقد الصلح وحق العفو ومنح الرتب والنياشين وايفاد السفراء وقبول أوراق الاعتماد، وتنصيب كبار رجال الدين وتنصيب القضاة وتعيين العسكريين الخ ... كل ذلك من خلال وزرائه لان ملك انجلترا يملك ولا يحكم « ولهذا يقال ان الملك لا يخطىء » (« كشف المخبأ » ص ٣٦٢) وهو يشرح نظام القضاء الانجليزى فى اسهاب (« كشف المخبأ » ص ١٤٢ — ١٤٤) وهو يوازن فى اسهاب بين حكم القانون فى انجلترا والحكم الشخصى التعسفى الذى ألفه أبناء المشرق فى القرن التاسع عشر فيقول :

« ومن ذلك أن أصحاب المراتب عندهم لا يقبلون المصانعة والرشا من أحد لتنويل اربه وان علم من أحدهم انه ارتكب ذلك اقتص منه كما يقتص من السارق ولم ينفعه أن يؤدى الرشوة التى أخذها مضاعفة . ولكن يقابل ذلك من المذام أن المراتب هنا تعطى غالبا بالمحاباة والاستحباب لا بالاستحقاق فان الشريف اذا نوه بشخص

من معارفه أو أقاربه عند ذى امرة فلا بد أن تنفذ كلمته عنده • ولو أن شخصا متصفا بحسن الاخلاق والشيم ومتحليا بالعلم والفضل حاول أن ينال تلك الرتبة بنفسه لم يلتفت اليه . ويلحق بذلك أن النفر من العسكر لايمكن أن يرقى فى مرتبة الضابط وان أبدى من المهارة والبراعة ما يقصر عنه قائد الجيش فهو نفر منذ اكتتابه الى زمن خروجه من الخدمة أو الحياة لا يتعداها ولا تتعداه

وبعد أن يقضى خمسا وعشرين سنة فى خدمته يعفى منها ويعين له نحو اربعة قروش فى كل يوم . فالرأس لا يزال رأسا . والامير أمير من يوم ينزل من ظهر أبيه الى أن يركب ظهر النعش ثم يدوم ذكره كذلك الى أبد الآبدين . فكان ترتيب أصناف الناس عندهم بمنزلة

ترتيب أعضاء الجسد بمعنى أن لكل عضو خاصية فيه الخرف والفند والعور والصمم والدرد • والقدم لا تزال قدما وان هى أنجته وأنجت الجسم كله • وهذا التخصيص من وجه آخر سديد رشيد فان ناظر الامور

الخارجية عندهم مثلا ليس له حق فى أن يدمق على ناظر الامور الداخلية فى شىء وناظر مجلس المشورة ليس له جدارة بأن يحكم على أحد الباعة بشىء من محراب صرحه وقس على ذلك • فاما فى بلادنا فان ناظر المدابغ جدير بأن

ينظر فى جلود بنى آدم ويصبغها بلون الدرة أو السوط أو يسبر ما هى عليه من الطراوة والنعومة • والمحتسب (يقصد مأمور الضرئب) خليق بأن يزن أعمال

العباد وأموالهم فى بيوتهم ويروز ما فى عياب صدورهم من الخواطر والافكار • وللحاكم أن يسقط حق المحق لحرف أسقطه فى الكلام • وللضابط أن يبيت الناس فى مضاجعهم وللشرطى أن يقبض على أى كان • ولضابط

العسكر أن يخترط سيفه على أى عنق سخت له . وللمطران أن يحرم أى شخص كان من رعيته حتى لا يعود لاحد من أقاربه وأهل بلدته استطاعة على مخاطبته ومبايعته . والى من المشتكى وأين النصير . فياليت شعرى متى نصير نحن ولد آدم بشرا كهؤلاء البشر ومتى نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا . » (« كشف المخبأ » ص ١٥٤ ـ ١٥٥)

كل هذه كانت دروسا لتدريب أبناء العربية فى الفضائل المدنية . وواضح أن الشدياق مفتون بالنظام الاجتماعى الانجليزى وبالسياسة الانجليزية ، ولا يجد ما يعترض فيه عليه إلا الامتيازات الطبقية التى تتمتع بها الطبقة الحاكمة والارستقراطية بالذات ، وهو يرى أنها نافية لمبدأ تكافؤ الفرص ، وهو ركن من أهم أركان الديموقراطية . وهو شديد الحملة على غطرسة الطبقة الحاكمة الانجليزية ، وفى ذلك يقول : « وحيث قد ترفعت الكبراء من الانجليز عمن هم دونهم من أهل بلادهم وصار ذلك دأبا لهم وطبعا يرثه الولد عن والده والخلف عن سلفه جروا على ذلك أيضا مع الغرباء ما لم يتبين لهم انهم نظراؤهم فى الهمة والمعالى . فمتى اعتقدوا ذلك منهم لم يأنفوا من معاشرتهم والحق يقال انه لامناسبة بين علية الانجليز وسفلتهم بخلاف سائر الناس . فان الامير عندنا مثلا لا يفاضل الناس الا بأمارته لا بأخلاقه وآدابه ومعارفه فان جميع الناس فى ذلك متساوون غير أن عامة الانكليز لا خلاق لهم من ذلك رأسا . وأيضا فحيث كانت ألقاب الشرف عندهم قديمة وعزيزة كان لها عندهم اجلال وتعظيم يفوق الحد حتى أن اعظام اللقب هنا أكثر من اعظام الملقب به . » (« كشف المخبأ » ص ١٦٢) . باختصار أن الشدياق

يجد أن الارستقراطية الانجليزية لا تتعارض مع نزاهة الحكم ولكنها تتنافى مع تكافؤ الفرص ، وأن كان يلاحظ أيضا ان الانجليز يحترمون اللقب لا حامله . وهو في هذا المجال يرى أن الفرنسيين أقرب منهم الى روح الديموقراطية حيث يقول : « أما الفرنساوية فهم يكرمون اللقب اذا كان يليق بالملقب ومن كان ذا معارف وصفات حميدة عندهم أغناه ذلك عن حلس الجلاء . ولا شك أن الفضل بغير جلاء خير من الجلاء فضل » (ص ١٦٣) . وقد سبق أن رأينا التفات الشدياق الى مرونة الارستقراطية الانجليزية في امتصاص الرأسمالية الجديدة ، أيا كانت مصادر ثروتها حيث بين أن المال في انجلترا هو الطلسم الذى يفتح كل الابواب ، وبه أمكن للارستقراطية القديمة أن تستوعب البورجوازية الكبيرة المحدثة النعمة وتشركها في امتيازات الطبقة الحاكمة ، وهو عكس ما حدث في فرنسا حيث تقوقعت الارستقراطية العريقة رغم عزلها عن الحياة العامة واشهار افلاسها الاجتماعي والمادى منذ الثورة الفرنسية ، متحصنة وراء نبالة الدم والارض ورفضت أن « تلوث » نفسها بدم العصاميين من البورجوازيين الكبار من أبناء الرأسمالية الجديدة ، وهو ما أدى الى تآكلها ثم انقراضها أو شلها كقوة اجتماعية فعالة تشارك مشاركة ايجابية في حكم فرنسا .

وشرح الشدياق للتكوين الطبقي في انجلترا يؤيد هذه النظرية القائلة بأن الرأسمالية الانجليزية كانت تلعب دور القنطرة بين الارستقراطية والطبقات الشعبية . فهو يقول :

« فاقول ان هذا الجيل ينقسم الى خمس طبقات . الطبقة الاولى : كالامراء والوزراء والاشراف والنبلاء وذوى

المناصب السامية ويلحق بهم الاساقفة • الطبقة الثانية : الاعيان وهم الذين يعيشـــون من أرزاقهم وأملاكهم لا من معاطاة شغل أو حرفة وليس لهم جلاء • الطبقة الثـالثة • العلماء والقضاة : والفقهاء ويلحق بهم القسيسون والتجار ذوو المراسلات • الطبقة الرابعة : التجار أصحاب الدكاكين والكتاب وهم الذين يحتاجون الى تحصـــيل معاشـــهم بالاحتراف والاصطراف ولكن من دون ابتذال ماء الوجه • الطبقة الخامسة : أهل الحرف والصـــنائع والعمـــلة والفلاحون وهم الجمهور الاكبر • فعادات أهل الطبقـة الاولى مباينة بعض المباينة للثانية ولكن ليس بينها وبـين الاخيرة مناسبة أصلا كما سيأتى

« وعادات أهل الطبقتين الثالثة والرابعة متســـاوية لا اختلاف فيها الا ما ندر • أما أهل الطبقة الثانية فان بهم من وجه نزوعا الى الاولى بالنظر الى العز والاستبداد ومن وجه آخر ينزعون الى الباقى بالنظر الى الجنسية والالفة • والغالب على جميع هذه الطبقات حب الوطن والمباهاة بمـا عندهم من الصنائع والأحكام والاذعان للقوانين التى بنيت عليها معـــاملات دولتهم ودواوينهم (« كشف المخبـــأ » ص ١١٥ ـ ١١٦)

فالطبقة الثانية ، طبقة « الاعيـــان » كمـا يســـميها الشدياق ، هى فى حقيقتها الطبقة الرأسمالية الكبيرة التى تعيش من الاستثمار دون حاجة الى العمل سواء أكانت من البورنجوازية المدنية أم من أعيان الريف التى يســـميها الانجليز Squirearchy وهـــذه الطبقة رغم ثرائها لا تملك « جلاء » وهو ترجمـــة الشـــدياق لكلمة distinction أى لا تملك ألقاب النبالة أو شيئا من امتيازات الارستقراطية • ولما كان أبناء هذه الطبقة صاعدين من أصول وأعـــراق

شعبية ، فقد جعلهم هذا معلقين بين الارستقراطية بحكم التطلع الطبقى وبين الشعب بحكم منشئهم • وهذه هى الطبقه التى حدثنا عنها الشدياق فقال انها بمالها تتغلغل فى الارستقراطية الانجليزية والتى حدثنا عنها المؤرخون الانجليز فقالوا أنها كانت عماد الحكم والاقتصاد البريطانى طوال الحكم الليبرالى فى القرن التاسع عشر ، والمانع الحقيقى بفضل توسطها ومرونتها من قيام الثورات فى انجلترا على غرار ما حدث فى فرنسا

أما الطبقات الشعبية « أهل الحرف والصنائع والعملة والفلاحون » ، ومنهم يتكون سواد الشعب ، فهذا رأى الشدياق فيهم :

« فان هؤلاء النحل العسالة فى خلية الاجتماع الانسانى انما يعملون كما قال بعضهم لتسمين الزنابير البطالة • وهم أطوع خلق الله لاولياء أمورهم فلو نهوهم عن أن يناموا مع أزواجهم لانتهوا • ويمكن أن يقال أيضا أنهم لعدم اختلاطهم بغيرهم من الناس يحسبون أنفسهم وهم فى هذه الحالة أسعد خلق اللهوأن جميع رسومهم وأحوالهم مستغنية عن التبديل والتغيير • وكيف كان شقاءهم موجب لسعادة الدولة وفقرهم زائد فى غناها » (« كشف المخبأ » ص ١١٧)

وندرك من هذا على الفور أن الشدياق يعرض فى هذا وجهة نظر الاشتراكيين المسيحيين ويعرض معها ما كان يدور فى انجلترا فى زمنه من جدل حول وضع الطبقات العاملة الانجليزية واستقرارها • فالفكرة الشائعة بين مفكرى الليبرالية أن الطبقات العاملة الانجليزية بطبعها مسالمة منصرفة الى عملها لا تراجع الطبقة الحاكمة فى سياسة البلاد أو فى تكوينها الاقتصادى « بخلاف أهل

فرنسا فان كلا منهم يتطفل على أولياء الامر » • وبهـــذا فسر مفكرو الرأسمالية أن كل مافى انجلترا من «العساكر» لم يكن يزيد على ٢٥٠٠٠ بينما كان عددهم في فرنسا غفيرا بسبب الحاجة اليهم لحفظ الامن • هـــذا كان الرأى التقليدى بين التورى والهويج (المحافظين والاحرار) فى الفلاحين والعمال الانجليز • أما الشدياق فله رأى آخر يردده عن أقوال الاشتراكيين المسيحيين ، وهو أن حياة الضنك التى كان يحيا فيها العمال والفلاحون فى انجلترا كانت سببا آخر فى انصرافهم التام عن المشاركة فى الحياة العامة الى الانشغال بكسب كفاف يومهم ، أو بلغـــة الشدياق :

« وأنا أقول أن لذلك سببا آخر وهو فقرهم المانع لهم من الاشتغال بغير مايكسبهم القوت الضرورى • » (ص ١١٧) • كذلك كان الشدياق يردد وجهـــة نظر الاشتراكيين المسيحيين فى قوله ان غنى الاغنياء من فقر الفقراء وان (الزنابير البطالة) تعيش من كد (النحل) •

فالاشتراكيون المسيحيون كانوا ملتفتين الى الاستغلال الاقتصادى البشع للطبقات العاملة فى ظل النظام الرأسمالى الليبرالى ، وقد تقدموا لقيادة البروليتاريا ، ولكن حلولهم المثاليـــة والروحانية كالتســـلح الخلقى والعودة الى المبادىء المسيحية الاصيلة كقوة جامعة للطبقات مانعـــة للاستغلال ، انتهت باجهاض الحركة العمالية الانجليزية فى ١٨٤٨ وبعزلها عن تيارات الفكر العمالى فى القـــارة الاوروبية فيما بعد ذلك ، أو كانت من أسباب هذا الاجهاض وهذا العزل على أقل تقدير • واننـــا نحس ونحن نقرأ وصف الشدياق لحالة البطالة فى لندن او لمشكلة الاسكان الرهيبة فى أحياء الفقراء فيها او لانتشار البغاء بها اننا

تقرأ صفحات من « آلتون لوك » لتشارلز كنجزلي او بعض منشورات الاشتراكيين المسيحيين . (« المخبأ » ص ٣٦٧ - ٣٧٢)

ومن اهم صفحات فارس الشدياق تلك الصفحات التي تعرض فيها لتاريخ المطبعة والصحافة ولحالة الصحف الاوروبية والامريكية فى زمنه ، وانتهى فيها الى كلمته الرائعة عن المطبعة بقوله «وفى الحقيقة فان جميع مااخترع من الصنائع فى هذا العالم هو دون صناعة الطبع . نعم ان الاقدمين بنوا اهراما ونصبوا أعلاما وشادوا هياكل وحصنوا معاقل وحفروا خلجانا واقنية للماء ومهدوا مسالك للعساكر الا أن صنائعهم تلك بالنسبة الى صنعة الطبع ان هى آلا درجة ترق فوق درجات الهمجية فانه بعد اشتهار الطبع لم يبق احتمال لاضاعة المعارف التى ذاعت وشاعت او لفقد الكتب كما كانت الحال حين كانت تكتب بالقلم وقل قيد ان المعرفة مقدرة فان المتضلعين بالمعارف وهم الاقل هم الذين يتولون الامور ويؤسسون الجمهور وهم الاكثر . » (« كشف المخبأ » ص ٣٨٢)
والشدياق لا يمل من ذكر المعلومات النافعة عن حالة الصحافة فى انجلترا وغيرها فيعرفنا انه فى زمنه بلغ عدد « الجرنالات » ٢٢٠ جرنالا ، وفى اسكتلندة ١١٠ وفى ارلندة ١٠٢ وان اول جريدة ظهرت فى اكسفورد عام ١٦٦٥ وأول جريدة فى فينيسيا ظهرت فى ١٦٢٠ وسميت (كازيتة) على اسم العملة التى تباع بها . وأول جريدة فى فرنسا ظهرت عام ١٦٣١ وفى المانيا عام ١٧١٥ وفى أمريكا عام ١٧١٩ وفى هولندا عام ١٧٣٢ وفى ايرلندا عام ١٧٦٧ ، وان عدد الجرائد والمجلات فى لندن اكثر من ١٦٠ وفي باريس ١٧٠ جريدة الى جانب المجلات ، وان فى أمريكا

٨٠٠ جريدة . ومنه نعلم ان الصحافة فى انجلترا كانت اوسع حرية من الصحافة فى فرنسا ، او هكذا كان رأى الشدياق أو رأى من كان يردد آراءهم ، ويستدل على ذلك بما كان يقرؤه فى الصحف الانجليزية من نقد لمسلك الملكة فكتوريا او من دعوة للاختلاط الجنسى خارج حدود الزواج . وهو أيضا يحدثنا عن بداية الرقابة فى انجلترا فى ١٦٣٧ ثم الغاؤها تماما عام ١٧٩٥ ، الى غير ذلك من الحقائق التاريخية والاحصائيات التى تهم كل مشتغل بتاريخ الصحافة (« كشف المخبأ » ص ٣٧٥ ــ ٣٨٣) .

هذه أهم الافكار السياسية والاجتماعية فى أدب فارس الشدياق ، وقد كان لها أثر كبير فى تلقيح الفكر العربى فى القرن التاسع عشر ، وهى وان يكن من الصعب تبويبها فى نظام فلسفى واحد ، الا أنه من الواضح أنها تنبع فى جوهرها من الفلسفة الاشتراكية المسيحية التى كانت سائدة فى انجلترا بين قانون الاصلاح الاعظم فى ١٨٣٢ وحركة الميثاق فى ١٨٤٨ . وقد كانت هذه الاصلاحية الدينية فلسفة سلفية رجعية استقرارية فى انجلترا لانها تصدت لقيادة الكفاح العمالى بعقلية البورجوازية الصغيرة وقدمت حلولا اخلاقية بحتة للتناقضات فى المجتمع الرأسمالى واعتمدت على شعار واحد هو بعث الدين فى نقائه الاول لازالة استغلال الانسان للانسان استغلالا بشعا مع قبولها للاستغلال نفسه من حيث المبدأ ولطبقية الكيان الاجتماعى . ولكن هذه الفلسفة السلفية ذاتها ، أى فلسفة الرجوع الى السلف الصالح ، كانت فلسفة ثورية تقدمية فى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر ، أو على الاصح كانت لها وجوهها الثورية والتقدمية على الاقل بالقياس الى فلسفة

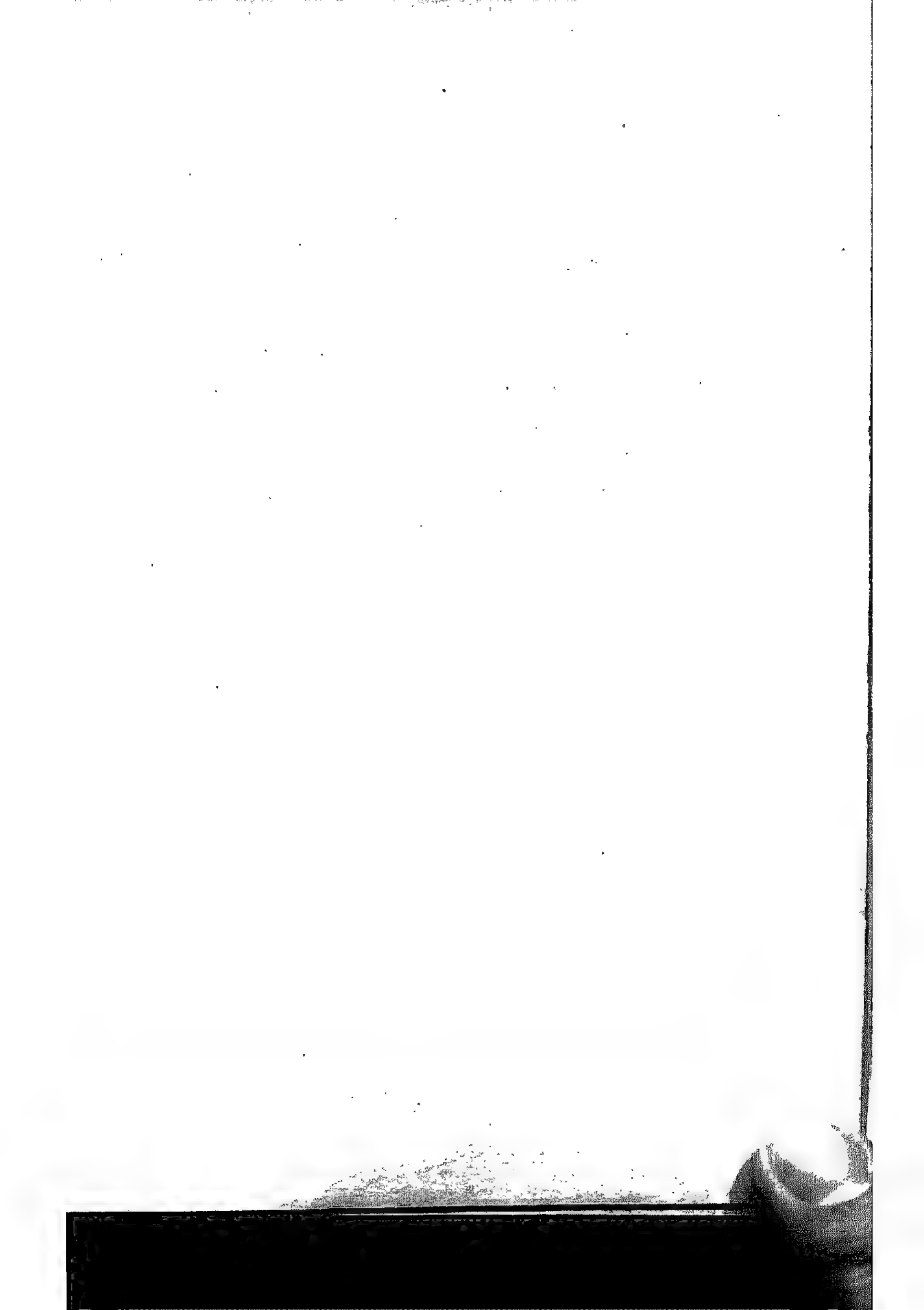
المحافظين من مفكرى الامبراطورية التركيـة الذين كانوا يدعون لتجميد الاوضاع على ما كانت عليه • فمثـلا فى دعوة تحرير المرأة لعبت السلفية العربية دورا جزئيا ولكن فعالا فى تحرير المرأة فى العالم العربى باصرارهـا المستمر على ان الاسلام فى عصره الذهبى أيام الرسـالة وأيام الخلفاء الراشدين كان يكفل للمرأة كافة حقوقهـا وحرياتها المشروعة ، وان المرأة المسلمة لم تستسرق الا بعد فساد الدين عندما تحول الدين الى دولة زمنية ، فكذلك كانت الدعوة فى المشرق العربى الى أن الاسلام فى عصره الذهبى كفل حقوق الانسان المشروعة وان استرقاق المسلم للمسلم لم يظهر الا بعد تحول الخلافة الى سلطة زمنيـة امبراطورية تشتغل بالحكم أكثر مما تشتغل بتوطيد أركان الدين ، دعوة ثورية تقدمية بالنسبة لدعوى دعاة المحافظة والاستقرار داخل أرجاء الامبراطورية التركية • واذا كانت هذه الدعوة السلفية فى العرف العلمى لمذاهب السياسة والاجتماع قوة تخلفية بالنسبة للدعوة الراديكاليـه ، بل وللدعوة الليبرالية ذاتها ، الا انها كانت بالمعنى الشامـل اشد منها فعالية واوسع أثرا لانهـا بذرت بذور القلق الاجتماعى والاحساس بضرورة التغيير بين الاغلبية الجاهلة التى لم تكن هناك وسيلة لتحريكها اجتماعيا الا من طريق تحليل القيم الدينية . اما الليبرالية والراديكاليـة من بعدها فقد اقتصر تاثيرها على الطبقات المثقفة فى المقـام الاول . وقد كانت هذه النظرة ذاتها جزءا من برنامـج مدروس فالشدياق حين يهاجم الفلسفة العقلانيـة التى تفشت فى فرنسا يقول :

« ومن ذلك انهم لا يزالون ينقرون عن الحقائق ويودون لو يعلمون كل أمر من فصه . وقد حذقوا كل علم وبرعوا

فى كل فن ومع ذلك فقد غرب عنهم أهم الحقائق وهو ضرورة وجود الدين لكل من السائد والمسود والرئيس والمرءوس ولو سلم لهم بأن الكيسى وأهل المعارف والآداب غنيون عنه بما فطروا عليه من حسن الاخلاق أو حسنوا به املاءهم من مطالعة الكتب لم يسلم بأن الرعاع الذين هم الجمهور الاعظم من كل البلاد غير مفتقرين الى دين يردعهم عن الشرور والمعاصى ويحثهم على فعل الخيرات ولولا ذلك لأكل القوى الضعيف . فان قلت كيف يأكله والحكم من ورائه قلت ليس فى كل الأمور يمكن استحضار الحكم أو الاستغاثة به • ألا ترى أنه اذا اجتمع مثلا اثنان فى مكان خال وبطش القوى منهما بالضعيف أفيكون لصاحب الحكم عين باصرة أو أذن سامعه للقصاص • فكم من قضية جرت بين الناس وفاقت اجتهاد أهل السياسة والايالة • ولكن اذا كان الناس يستحضرون خالقهم فى السر والعلن ويخافون عقابه ويرجون ثوابه كان لهم بذلك أعظم رادع ووازع • فاتصاف أمة بعدم الدين أعظم ما يهين شرفها ويخفض قدرها . »
(« كشف المخبأ » ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣)

وهذا المنطق الواضح القوى فى حجة الاشتراكيين المسيحيين هو فى نفس الوقت مصدر قوة الاشتراكية الدينية ومصدر ضعفها • هو مصدر قوتها لانها به تستطيع أن تخاطب الجماهير العريضة التى لم يتح لها أن تفتح قلبها وعقلها لفلسفة الفلاسفة ولعلم العلماء وتثير فيها عوامل القلق الاجتماعى وتغرس فيها الايمان بحقها فى حياة أفضل .. وهو مصدر ضعفها لأن نظرتها الى الدين لا تختلف فى قليل او كثير عن نظرة امام الرجعية السياسية الفيلسوف توماس هوبز صاحب « اللفياثان »

أو « الوحش » ، الــذى كان يرى أن الدين هو مجــرد مانعة للصواعق الاجتماعية ، ويرى فى الكنيســــــة قوة اخرى من قوات الامن التى تستخــــدمها الدولة لحفظ الاستقرار الاجتماعى لا تختلف عن البوليس والجيش فى وظيفتها ولكنها افعل منها اثرا وأوسع مدى وربما أقــل تكلفة لانها تقيم على كل انسان شرطيا ملازما لهمن داخله.
وهذه النظرة اللاأخلاقيــــة للدين هى التى جعلت من الاشتراكية المسيحية فى القرن العشرين فلسفة سياسية تخلفية لا يرضى بها الدين ولا ترضى بها الدنيا،ولاتستطيع ان تثبت فى وجه العقائد الاجتماعية الجديدة القائمــــة على ادراك موضوعى لتكوين المجتمع البشرى ولطبيعـــــة العلاقات الروحية والاقتصادية بين الانسان ونفسه وبين الانسان والانسان ، وبين الانسان والطبيعة ، وبين الانسان ومجهولات الوجود



الباب الرابع

المطبعة الأولى والجريدة الأولى

المطبعة الأولى والجريدة الأولى

من علامات الطريق الهامة فى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى الحديث بداية الصحافة المصرية الذى اقترن بتأسيس « الوقائع المصرية » وتطورها ، ذلك التطور الذى حل بها بفضل رفاعة الطهطاوى حين تولى رئاسة تحريرها بين ١٨٣٥ و ١٨٥٠.

وتاريخ الوقائع المصرية مقترن بانشاء أول مطبعة عربية هى المطبعة الاهلية فى القاهرة ايام الحملة الفرنسية فى ١٤ يناير ١٧٩٩ . وقد ظلت المهمة الاولى لهذه المطبعة طوال عهد الحملة طبع بيانات بونابرت ونداءاته وامراسيمه ، أو باختصار كانت هذه المطبعة أولا وقبل كل شيء اداة من ادوات الاستعمار الفرنسي الذى جلبها لتكون حلقة وصل بينه وبين الجمهور . وقد صدرت عن هذه المطبعة طائفة قليلة من الكتب منها « وصايا لقمان الحكيم » فى ١٢٠ صفحة من تاليف مدير المطبعة جان جوزيف مارسيل وكان ثمنه ٩٠ نصف فضة ، كما نشرت كتابا اخر لمارسيل عن قواعد اللغة العامية المصرية واستعمالها باللغتين العربية والفرنسية ، وكتبا من تأليف ديجنيت كبير أطباء الحملة ، منها كتاب عن الجدرى .. كذلك نشرت كتابا عن حروف الهجاء العربية والتركية والفرنسية وقد صدر عنها هذا الكتاب فى ١٧٩٨ وهى

لاتزال فى الاسكندرية ، وكانت تسمى هنالك « المطبعة الشرقية والفرنسية » ، ولم تحمل اسم المطبعة الاهلية الا بعد نقلها الى القاهرة ، وصدر ايضا عن هذه المطبعة وهى فى الاسكندرية كتاب آخر من تأليف مديرها مارسيل هو « تمارين للقراءة من الادب العربى » وهى منتخبات من الآيات القرآنية . وصدر عن المطبعة الاهلية «مجموعة من المستندات الخاصة باجراء محاكمة سليمان الحلبى قاتل القائد العام كليبر » بالفرنسية والعربية والتركية كما ورد فى الجبرتى . ولكن واضح من كلام الجبرتى أن مهمتها الاولى كانت طبع بيانات الاحتلال الفرنسي وملصقاته التى كان الفرنسيون يلصقونها « فى مفارق الطرق ورءوس العطف وأبواب المساجد » أو يوزعونها على الاعيان

وبعد انتهاء الحملة الفرنسية فى ١٨٠١ امر بونابرت بنقلها الى فرنسا وضمت الى المطبعة الاهلية بباريس تنفيذا لأمر نابليون الى الجنرال برتييه وزير الحربية بذلك . وقد كتب برتييه الى الجنرال بليار فى ١٤ اكتوبر ١٨٠٣ بأن « جميع الآلات والمخطوطات العربية والمكتبة وحروف المطبعة العربية ترسل الى باريس وتوضع فى وزارة الداخلية التى ساكلفها بتهيئة الظروف المناسبة لنقلها » وقد اورد الدكتور ابراهيم عبده عن بحث لكانيفيه فى مجلة المجمع المصرى لسنة ١٩٠٩ أن هذه المطبقة نقلت بالفعل الى فرنسا فأعيدت « الحروف العربية التى حملت من باريس وروما الى المطبعة الاهلية بباريس » وهذا ما ينقض قول الكونت فيليب دى طرازى فى كتابه « تاريخ الصحافة العربية » الصادر فى بيروت عام ١٩١٣ أن مطبعة بونابرت ظلت فى القاهرة حتى اشتراها محمد على

وجددها ووسعها وجعل منها نواة مطبعة بولاق . ومعنى هذا أن مصر ظلت جملة اعوام بلا مطبعة ، وهو دليل واضح على أن الاستعمار الفرنسي لم ينظر الى ادخال المطبعة فى مصر الا كأداة من أدوات الاستعمار لا تختلف فى قليل أو كثير عن القوات العسكرية او التنظيمات المختلفة التى استحدثها فى البلاد . سواء تمكن الفرنسيون من نقل هذه المطبعة بالفعل ام لم يتمكنوا ، فان اوامر نابليون الصريحة فى حد ذاتها توضح خطط الاستعمار الفرنسى

وتاريخ دخول المطبعة الاولى مقترن بتاريخ ظهور الصحيفة الأولى فى مصر ، وهى جريدة لو كوريية دى ليجبت (« بريد مصر ») التى كانت تصدر مرة كل خمسة أيام وتشتمل على أخبار مصر الداخلية سواء فى القاهرة أو فى الاقاليم او كما قال الجبرتى « لان القوم كان لهم مزيد اعتناء بضبط الحوادث اليومية فى جميع دواوينهم وأماكن احكامهم » وكانت توزع على وحدات الجيش الفرنسى « فتجد أخبار الامس معلومة للجليل والحقير منهم » كما ذكر الجبرتى . وكانت هذه الجريدة الرسمية تنشر انباء حفلات الجيش وزيارات القائد العام لكبار المصريين الى جانب الوفيات والاعلانات وبعض الشعر والنثر . والى جانب هذه الجريدة أصدر بونابرت فى اول اكتوبر ١٧٩٨ مجلة ثقافية فرنسية باسم « لاديكاد ايجبسين » أو « العشرية المصرية » لنشر بحوث أعضاء المجمع العلمى المصرى فى الزراعة والتعليم والصحة العسامة الخ .. وكانت هذه المجلة تصدر كل عشرة ايام ثم تحولت الى مجلة شهرية . ثم اصدر الجنرال عبد الله مينو فى ٢٦ نوفمبر ١٨٠٠ مرسوما بانشاء جريدة اسمها « لافرنيسمان » (« التنبيه ») لم يتح لها الظهور لاضطراب

الامن والاحوال السياسية . والجديد فى هذه الجريدة هو أن مينو عين لها رئيس تحرير مصرى هو السيد اسماعيل الخشاب ووضعها تحت اشراف أعضاء الديوان أو الحكومة المصرية على ان تتناول اعمال السلطات الفرنسية وأعمال الحكومة المصرية وتحمل أنباء أوربا وآسيا (١)

وفى اوائل عهد محمد على عادت البلاد أعواما الى نظام النسخ اليدوى لقوانين الدولة والاوامر الحكومية وكافة الاعمال البيروقراطية ، وكان بطء هذا النظام التقليدى المتوارث وعدم كفايته لمقتضيات الدولة الحديثة هو الحافز الاول لمحمد على لانشاء مطبعة بولاق عام ١٨٢٠ ثم انشاء الوقائع المصرية . وقد تنبه محمد على الى أهمية المطبعة كأداة فى يد الحاكم فأوفد فى ١٨١٥ مبعوثا اسمه نقولا مسابكى افندى البيروتى الى ميلانو لدراسة فن الطباعة وشراء الالات اللازمة فانقطع مسابكى افندى لهذه الدراسة أربع سنوات عاد بعدها ليؤسس مطبعة « صاحب السعادة » أو مطبعة الباشا فكانت عربية افرنجية، أولا فى الترسانة ثم فى١٨٢٩ انتقلت المطبعة الى بولاق . ومن رأى الدكتور ابراهيم عبده أن لانشاء محمد على للمطبعة الاميرية صلة وثيقة باهتمامه بانشاء الجيش المصرى ، لنشر القوانين والتعليمات العسكرية ولطبع الكتب اللازمة لتعليم أفراد الجيش . وقد دعم رأيه هذا بالتوافق بين تاريخ تكوين الجيش المصرى وتاريخ انشاء مطبعة بولاق (المطبعة الاميرية) وبأن الكتب الاولى التى أخرجتها المطبعة كان أكثرها متصلا بالجيش . ومالبثت المطابع

---

(١) انظر ابراهيم عبده : تاريخ الوقائع المصرية ١٨٢٨ - ١٩٤٢ الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٢

أن تعددت حتى بلغت تسعا كان أهمها مطبعة المدفعية بطرة ، ومطبعة مدرسة الطب بأبوزعبل ، ومطبعة مدرسة الفرسان بالجيزة ، ومطبعة القلعة ، كما ورد فى الجزء الثالث من كتاب الرافعى عن « تاريخ الحركة القومية » .
فان كان الامر كذلك فنظرة محمد على لانشاء مطبعة بولاق وغيرها من المطابع لم تكن تختلف كثيرا عن نظرة بونابرت لانشاء المطبعة الاهلية ، أى مجرد وجه من وجوه العمليات العسكرية ومجرد أداة من أدوات الحكم

وتاريخ هذه الفترة هو تاريخ ميلاد الصحف المصرية الاولى ، وهى بالترتيب الزمنى :

١ ــ جرنال الخديوى فى ١٨٢٧
٢ ــ الوقائع المصرية فى ١٨٢٨
٣ ــ لومونيتور ايجيبسيان فى ١٨٣٣

أما جرنال الخديوى فكان يصدر بالتركية والعربية فى مطبعة القلعة ، مائة نسخة من كل عدد ، وكان يصدر عن جهاز يسمى ديوان الخديو ، وهو أشبه شىء بمكتب رئيس الدولة ، وكان يتولاه موظف كبير يسمى « جرنال ناظرى » أى (ناظر التقارير اليومية)

وكان ديوان الخديوى المركزى هذا يتلقى التقارير والاخبار من دواوين مماثلة من المدن الكبرى ، وكان يرأس هذه الدواوين ناظران للتقارير أحدهما جرنال ناظرى للوجه البحرى وجرنال ناظرى للوجه القبلى ، وكان هذان الناظران يواليان جرنال ناظرى القاهرة بالتقارير والاخبار والبيانات تباعا كل فى حدود دائرته فينسق ديوان الجرنال العام ماكان يتلقاه من خلاصات

---

(١) انظر ابراهيم عبده : « تاريخ الطباعة والصحافة خلال الحملة الفرنسية ١٧٩٨ ــ ١٨٠١ » .

أسبوعية ويعرضها على الوالى محمد على كما كان يقوم بالعملية العسكرية وهى ابلاغ قرارات الوالى فى هـــذه الامور لكل من يخصه الامر . ولم يكن جرنال الخديو يقوم بمجرد عرض هذه التقارير والبيانات والاخبار على محمد على بل كان ينشرها بالمعنى الصحيح ، فقد كان هذا الجرنال يصدر عن ديوان الخديوى يوميا ويطبع منه مائة نســـخة توزع على كبـــار الموظفين وعلى مأمورى الاقاليم ، وكان هذا الجرنال اليومى يشتمل ، الى جانب الاخبار الرسمية على بعض قصص الف ليلة لتســـهل قراءته ، فهو أشبه شيء بالجريدة الرسمية . ولكن تداول جرنال الخديوى ظل محدودا فى هذه الدائرة الحكومية كما ظل محدودا فى موضوعاته بهذه البيانات والقرارات الرسمية

ولم يكتف محمد على بجرنال الخديوى فأصدر أمره بانشاء « الوقائع المصرية » واعتبارها الجريدة الرسمية وقد صدر العدد الاول منها فى ٣ ديسمبر سنة ١٨٢٨ وكتب الى المديرين ورؤساء الدواوين يطالبهم بعمل « خلاصة خصوصية عن الوقائع التى تحصل بالجهات وارسالها الى قلم الوقائع الذى صار انشاؤه بتاريخ ١٥ رجب سنة ١٢٤٤ هجـرية لطبعها وتوزيعهـا على الذوات الملكية والجهادية وتحصيل ماتقرر على ذلك من الرسوم » . وكان محمد على شـــديد الحرص على توزيع الوقائع المصرية على كبار رجال الدولة والمتعلمين وكل صـــاحب حيثية وتحصيل الاشتراكات منهم . وكان محمد على يتلقى خمس نسخ وابراهيم باشـــا يتلقى خمس نسخ وكبار الموظفين ثلاثا « جريا على أصول أوروبا » وكانت زوجة محمد على تتلقى نسختين من حصته من نسخ

الوقائع المصرية . وكانت هذه النسخ توزع بصفة هدايا على كبار رجال الدولة والعلماء . ورغبة فى تعميم نفعها وزعت الوقائع المصرية مجانا على الطلاب الا القادرين منهم على دفع اشتراكاتها . كذلك اكره محمد على سائر الموظفين والضباط على الاشتراك فى الوقائع المصرية ثم عدل عن نظام الاشتراكات الجبرية لمن تقل مرتباتهم عن ألف قرش شهريا . ولم يعف محمد على موظفى الدولة من الاوروبيين من الاشتراك الاجبارى فى الوقائع المصرية رغم جهلهم بلغتيها التركية والعربية . وكانت قيمة الاشتراك ٧٧ قرشا و ١١ بارة (فضة) . وهناك مايثبت أن الحكومة كانت تستخدم الضغط والاحراج لتحصيل اشتراكات الوقائع المصرية من أعيان البلاد . باختصار كانت الوقائع المصرية جريدة يقرؤها كافة المتعلمين فى البلاد . وكانت هذه الجريدة تصدر باللغتين على عمودين تحرر بالتركية فى العمود الايمن مع الترجمة العربية فى العمود الايسر . وكانت تصدر بغير انتظام ، احيانا ثلاث مرات فى الاسبوع واحيانا أسبوعيا وأحيانا مرة كل أسبوعين أو ثلاثة ، كما تفاوت عدد صفحاتها فكان عادة أربع صفحات ولكنه بلغ ثمان وأربع وعشرين فى مناسبات معينة

وقد ذكرت افتتاحية العدد الاول الغرض من انشاء الوقائع المصرية وديوان الجرنال الذى كانت تصدر عنه ، فقالت الافتتاحية :

« ... ومن حيث ان الامور الدقيقة الحاصلة من مصالح الزراعة والحراثة وباقى أنواع الصنايع التى باستعمالها يتأتى الرخاء والتيسير ، هى أسباب للحصول على الرفاهية وعلى الاجتناب مما ينتج منه الضرر والاذى

خصوصا فى مصر بل هى أساس نظام وتدبير راحة أهلها ففكر حضرة أفندينا ولى النعم فى ترتيب أحوال البلاد وتمهيدها واعتدال امور اهلها وتوطيدها ، وفى نظام القرى والبلدان ورفاهية سكانها وراحتهم ووضع ديوان الجرنال قاصدا من وضعه ان ترد الامور الحادثة الناتج منها النفع والضرر الى الديوان المذكور وان ينتخب ويتنقح فيه منها مامنه ينتج النفع والافادة حتى اذا ظهر عند المأمورين نوعا النفع والضرر ينتخب ما منه تصدر المنفعة ويجتنب عنه مامنه يحصل الضرر وهذه الارادة الصالحة الصادرة من حضرة سعادة ولى النعم وان كانت قد جرت فى ديوان الجرنال الى الآن الا انها لم تكن عمومية انما الآن فأراد ولى النعم أن الاخبار التى ترد الى الديوان المذكور تتنقح وينتخب منها ماهو مفيد وتنتشر عموما مع بعض الامور التى ترد من مجلس المذاكرة السامى والامور المنظور بها فى ديوان الخديوى والاخبار التى تأتى من أقطار الحجاز والسودان ومن بعض جهات أخرى .. »

بعبارة أخرى تقول الافتتاحية أن محمد على لم يجد جرنال الخديوى كافيا لأنه محصور فى دائرة ضيقة فقرر اصدار الوقائع المصرية لينتفع بها الجميع . والمنهج الذى اتبع هو تجميع الاخبار من مصر والسودان والحجاز وغيرها فى ديوان الجرنال ، وهو مقر الجريدة ، ونشر الصالح منها بعد « تنقيحه » مع نشر الموضوعات المعروضة على «مجلس المذاكرة السامى» وعلى «ديوان الخديوى» . وفى كل هذا كان المأمورون بمثابة مراسلى الصحيفة فى الاقاليم وقد أسند محمد على مهمة الاشراف على الوقائع المصرية الى ديوان المدارس وظل الامر كذلك حتى انتقلت

مسئولية تحريرها الى قلم الترجمة بمدرسة الالسن فى عهد ابراهيم . وكان أول رئيس للتحرير بها يشرف على القسم التركى سامى أفندى ثم درويش احمد أفندى الذى عين ناظرا للوقائع فى ١٨٣١ تحت اشراف سامى بك بعد ترقيته . أما القسم العربى فقد تولى أمره من الفترة الاولى الخواجة نصر الله (نصرى) وكيل التحرير بمعاونة المصحح شهاب الدين اسماعيل والشيخ عبد الرحمن الصفتى . وظلت الوقائع المصرية تطبع فى بولاق حتى ١٨٣٣ ثم طبعت فى مطبعة القلعة حتى ١٨٤٥ ثم أعيد طبعها فى بولاق الى أواخر عهد سعيد . وقد لاحظ الدكتور ابراهيم عبده تغير الشعار المرسوم فى راس الصفحة الاولى بجوار العنوان فكان فى الأعداد الاولى يمثل أصيصا به شجرة قطن ولكن ابتداء من العدد ١٨ أصبح يصور الهرم ومن ورائه الشمس تشرق وشجرة نخيل . أما اهم ماكان ينشر فى الوقائع المصرية من موضوعات فى هذه الفترة فكان الاخبار المحلية ولاسيما مايتصل منها بالامن وأخبار الحكومة وتمجيد مشروعات محمد على وأعماله وبعض ريبورتاجات عن الجرائم والحوادث الغريبة وأخبار الحكومة وشىء من الاخبار الاوروبية والوفيات الهامة • ومن الافتتاحيات الهامة افتتاحية تصف تخلف أهل السودان وتصفهم بأنهم « خالون من العلم والعمل عارون من معرفة النفع والضرر يضارعون الوحوش حالة (العدد ١٢ سنة ١٢٤٤ هـ) وتمجد محمد على لتمهيده المواصلات بين مصر والسودان وتعليمه السودانيين الحرف والصنايع • وأهمية هذه الافتتاحية نابعة من أنها تتحدث عن سياسة مصر السودانية بوصفها سياسة تمدين وتحضير لا كقوة فتح

وغزو . كذلك تناولت بعض الافتتاحيات الســــياسية الدولية . وبهذا كانت الوقائع المصرية منذ انشائها جريدة بالمعنى الكامل للكلمة لا مجرد صحيفة رسمية تنشر قوانين الدولة وقرارات الحكومة

ومن المهم أن نذكر أن محمد على حين انشأ الوقائع المصرية واهتم بتوزيعها على أوسع نطاق ممكن انما فعل ذلك « جريا على أصول أوربا » . كذلك كان الامر عند تجديد الوقائع المصرية فى ١٨٤٢ استنادا الى قرار الوالى « فالجناب العالى ظل شديد الرغبة فى وضع خطةسديدة تضمن صدور الوقائع على الوجه الاكمل كما هى الحال فى صحافة الممالك الاخرى » كما جاء فى نص خطاب ديوان المدارس الى ديوان المعاونة بتــاريخ ١١ يناير ١٨٤٢ ، فقد تألفت لجنة لدراسة الخطة الجـديدة بتوجيه من الوالى ، وانتهت الى جملة قرارات هامة فى مقدمتهــا تدعيم الاخبار الخارجية والتوسع فى المواد المترجمة دون الاخلال بالاخبار المصرية كمادة أساسية ، والقاء رئاسة تحرير الوقائع المصرية الى رفاعة الطهطــاوى وتحرير الوقائع المصرية أصـــلا باللغة العربية ثم ترجمتها الى التركية بعد أن كان العكس هو المتبع قبل ١٨٤٢ ، مع فصل الوقائع بعد أن كانت تابعة لناظر بولاق الذى أصبح فى التنظيم الجديد مكلفا بالترجمة التركية فقط ، وهذا بغير شك تطور خطير فى تاريخ الصحافة المصرية ، وأخيرا تعيين على لبيب أفندى مخبرا صحفيا لأول مرة ، يتنقل لجمع الاخبار من دواوين الحـكومة اذا تأخر ورودها بالطريق الطبيعى . وقد كان محمد على منــذ البداية شديد الاهتمام بالاطلاع على الصحافة الاوروبية ، وقد كتب مرة فى ١٨٢٨ منذرا الى الخواجة بوغوص فى شبرا

« ليكن بعلمك انه يلزم أن ترسل الجرائد الواردة لنا من أوروبا .. ومن الآن فصاعدا اذا لم تصل واحدة منها فاعلم انك لاتستطيع الاعتذار مما وقع » . وهذا يدل على مدى ادراكه للدور الذى تؤديه الصحافة فى الدول المتقدمة . ولاشك أن تجارب بونابرت السابقة فى انشاء المطبعة واصدار الصحف فى مصر عمقت هذا الشعور بأهمية المطبعة والصحافة معا فى البلاد

وقد انتظمت الوقائع المصرية بعد التنظيم الجديد فصدرت اسبوعيا كل يوم جمعة وحدد ثمن النسخة بقرش وحدد لها مكان تباع فيه وهو دار الطباعة ببولاق . وحددت الجريدة خطتها لقرائها « فتشتمل على الأخبار الملكية داخلية وخارجية صناعية وتجارية ، علمية وأدبية » . وفى عهد رفاعة الطهطاوى اتخذت افتتاحيات الوقائع المصرية طابعا جديدا خطيرا ، فلم تعد مجرد دعاية للوالى وسياسته بل بدات تتناول موضوعات قوامها الثقافة السياسية وتحليل نظم الحكم ، تحت اشراف رفاعة الطهطاوى ، وتحمل وجهة نظر واضحة . وترتب على هذا الاتجاه الجديد فى الوقائع المصرية من صحيفة خبر الى صحيفة رأى ان الوالى بدأينظر شزرا الى هذه الجريدة ويخشى أثرها ويحد من توزيعها

ومن الافتتاحيات الهامة التى أوردها الدكتور ابراهيم عبده افتتاحية العدد ٦٢٣ غرة ربيع آخر ١٢٥٨ هـ التى ظهرت بعنوان « تمهيد » وتناولت تحليل نظم الحكم المختلفة وبحثت فى سياسة الدول فقسمتها الى سياسة خارجية وسياسة داخلية : « وهذا مايسمى بالبوليتيقية والمتكلم فى شأن ذلك يقال له بولوتيقى . فما كان من الدول والملل يقال له بولوتيقة خارجية . وما كان من

دولة واحدة مما يتعلق بانتظامها وتدبيرها يقال له بوليتيقة داخلية . والغالب ان الغازتات والوقائع هى التى تتكلم عن كل من البولوتيقة الداخلية والخارجية » .
وبهذا نبه رفاعة الطهطاوى الناس لأول مرة بأن رسالة الصحافة ليست مجرد سرد أخبار ولكن مناقشة السياسة داخلية كانت أو خارجية ، ودعا الناس فى مقاله الى الاهتمام بمتابعة الصحف للتعرف على أحوال البلاد أسوة بما يفعله الاوروبيون . ثم ناقش رفاعة الطهطاوى نظم الحكم فقال انها « منقسمة الى اربع اقسام : ديمقراطية وارستقراطية ومونرخية ومختلطة اى مركبة » والمقال يشتمل على تفنيد لما يقوله الأجانب من استبداد ملوك الشرق وأمرائه وحكامه وفيه يقول الطهطاوى : « ظن من لامعرفة له أن مايفعله حكام الاسلام لا وجه له فى الشرع . وقل أن يقدم ملك اسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله » ولعله كان يرد بهذا على آراء مونتسكيو فى « روح القوانين »

وخطورة هذا الكلام ليست نابعة من جدته فى قاموس الفكر السياسى المصرى ، فدور رفاعة الطهطاوى فى التنوير السياسى ومناقشة نظم الحكم معروف منذ أن كتب « تخليص الابريز » فى ١٨٣٠ . وانما خطورته الحقيقية نابعة من انتقاله من مجال الكتاب المحدود التوزيع الذى يطلع عليه المثقفون الى الصحيفة التى توزع بالآلاف ويتداولها الناس فى كل مكان وبها يتكون مايسمى بالراى العام ورغم أن ظاهر مقال الطهطاوى ينطوى على دفاع عن ملوك الشرق وأمرائه ، الا أن مجرد طرحه قضية استبداد الحكم على هذا المستوى الجماهيرى كان بمثابة لغم بثه تحت نظام الحكم القائم يومئذ فى مصر ثم

ان رفاعة الطهطاوى حين لم ينف الاستبداد تماما عن ملوك الشرق وحكامه بعبارة « وقل أن يقدم ملك اسلامى على مايخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله » انما كان يوحى لقرائه أن هذا الاستبداد ممكن الوقوع وربما واقع فعلا

ومما يدل على احساس الحاكم بخطورة الوقائع المصرية فى تكوين الرأى العام فى مصر انه سرعان مااتخذت سلسلة من الاجراءات الرجعية فى تنظيم الجريدة ، فعادت اللغة التركية بعد ١٢٥٨ هـ كما كانت الى المكان الايمن من الجريدة واللغة العربية الى المكان الايسر ، دلالة على أن التركية هى اللغة الرسمية والعربية هى اللغة الثانوية ، واختفى منها الادب شعرا كان أو نثرا وأمر الوالى بعدم نشر « شىء يختص بالسياسة بل يجب انحصارها فى أخبار مايحفر من الترع ومايننشأ من الجسور والقناطر وفى أنباء العزل والنصب وكذلك أنباء السفن التى من الخارج » كذلك حدد عباس الاول مجال توزيع الوقائع المصرية فحصرها فى « الحائزين على رتبة فريق ورتبة ميرميران ورتبة ميرلوا ورتبة ميرالاى فقط » وبهذا حرم من قراءتها العلماء والطلاب وأعيان المصريين وأوساط الموظفين بعد أن تبين للوالى عباس الاول أن الجريدة ترسل « لجماعة أمية وسفلة مثل حسن أغا وكيل الخراج وفيض الله أغا الطاهى وموسى اليهودى الآلاتى »

وفى خطاب عباس الاول الى مجلس الاحكام يقول :

« فلما رأيت ذلك خجلت من نفسى ورأيت أن ارسال الجريدة الى أمثال فيض الله أغا وحسن أغا من الأمية والجهلة لايعرفون معنى الجريدة لاسيما موسى اليهودى

الآلاتى . فقد عددت ارسال الجريدة لهم ذلا زائدا »

والمعنى الواضح من هذا ان عباس الاول وجد ان مجرد اعتراف الدولة بصغار الموظفين والطبقات الشعبية امتهانا لمقام الحاكم ، ولكن وراء هذا الموقف الخوف من شيوع الوعى السياسى العام بين الطبقات الشعبية

وبعد اضطراب شديد تمت محنة الوقائع المصرية بل ومطبعة بولاق نفسها فى أواخر عهد سعيد . وقد تعطلت المطبعة تماما عن العمل من يوليو ١٨٦١ الى أغسطس ١٨٦٢ ثم دبت فيها الحياة من جديد فى حدود طبع مايلزم الحكومة من كتب ودفاتر بأمر الوالى سعيد . بل ان سعيد اهدى مطبعة بولاق بكل مافيها هبة لأحد موظفيه وهو عبد الرحمن بك رشدى مدير الوابورات الميرية فى البحر الأحمر ، وكتب الى المالية أن تحرر له حجة نقل الملكية « التى تلزم بامتلاكه العقار ليكون ذلك سببا لاتساع معاشه كما اقتضت ارادتنا » كذلك تعطلت الوقائع المصرية فترة فى أواخر عهد سعيد ، ولكن عبد الرحمن بك رشدى استمر فى اصدارها حين آلت اليه مطبعة بولاق « فى هيئة غير رسمية » باذن من الخديوى اسماعيل الذى تولى فى مستهل ١٨٦٣

وظل عبد الرحمن رشدى يصدرها بانتظام «لحسابه» كما جاء فى منشور الحكومة من فبراير ١٨٦٣ الى نوفمبر ١٨٦٥ ، وكانت قاصرة على نشر الاخبار الرسمية . ثم التفت اليها الخديوى اسماعيل فأمر فى ٢٢ نوفمبر ١٨٦٥ باعادة تنظيمها لتصدر كما كانت جريدة رسمية وعين أحمد خيرى بك مشرفا عليها والشيخ أحمد عبد الرحيم محررا عربيا لها ومعه نفر من المساعدين وتوسع فى الانفاق عليها

وفى ٢٨ اغسطس ١٨٦٨ فصل قلم الوقائع المصرية عن ديوان المدارس فاستقلت ادارتها ، وفى عهدها الجديد عادت الوقائع المصرية مع اهتمامها بأخبار الدولة الرسمية الى نشر الشعر والنثر وغرائب الاخبار والريبورتاجات كحوادث الانتحار بسبب الحب ونشر المواد الثقافية المترجمة ، وتوسعت بأمر شريف باشا فى نشر الاخبار الخارجية فقد وجهها أن « تنقل الحوادث الخارجية من الجرنالات الاورباوية المعتبرة ومن التلغرافات الواردة من أوروبا » الخ

وكان من أهم مهام الوقائع المصرية أيام الخديو اسماعيل التصدى للرد على جريدة « ايجبت » التى كانت تصدر فى الاسكندرية والرد على صحف أوروبا التى تهاجم سياسة اسماعيل وتصرفاته . كذلك اهتمت بنشر أخبار سباق الخيل وبدأت فى نشر الاعلانات التجارية مقابل أجور

فلما اسندت رئاسة تحرير الوقائع المصرية الى الشيخ محمد عبده فى ٩ اكتوبر ١٨٨٠ اقترن هذا بتحول خطير فى خطتها وفى تنظيمها فأخذت تصدر يومياً ما خلا يوم الجمعة ، بعد أن كانت تصدر مرتين فى الاسبوع واستقلت بمطبعتها الخاصة وتحولت الى صحيفة رأى . ولسنا هنا بسبيل كتابة تاريخ الوقائع المصرية أو بسبيل كتابة تاريخ الصحافة المصرية فنحن قد بلغنا فى هذه المرحلة عهد اسماعيل ، مرحلة تعددت فيها الصحف المصرية الصادرة بلغات متعددة بتشجيع من اسماعيل وبتطور البلاد حتى بلغت نحو أربعين صحيفة ومنذ ذلك العهد أصبحت الصحافة ركنا ركينا فى حياة البلاد العامة ، وانما الذى يهمنا هو ميلاد الصحافة المصرية كما تهمنا

ميلاد المطبعة المصرية نتيجة لاتصالنا الثقافى والسياسى بأوروبا . وقد لوحظ أن الفترة التي ضمرت فيها الوقائع المصرية والمطبعة معا هى فترة عزلة مصر عن أوروبا بعد نكسة معاهدة لندن فى ١٨٤٠ أى منذ أواخر حكم محمد على وطوال حكم ابراهيم وعباس الاول وسعيد ، حتى عادت للانتعاش فى عهد اسـماعيل المعروف بتعميق الروابط بين مصر وأوروبا

فاذا عدنا الى عصر محمد على وجدنا أن هذا العصر عرف صحيفة ثالثة الى جانب جرنال الخديوى والوقائع المصرية ، وهى صحيفة « المونيتور اجيبسيان » الفرنسية التى كانت تصدر فى الاسكندرية فيما يبدو عن ناد أدبى انشأه بعض الاجانب المثقفين من سكان الاسكندرية فى عام ١٨٣٢ . وقد ذكر جون بورنج فى تقـرير له الى بالمرستون وزير خارجية انجلترا ان «المونيتور اجيبسيان» ظلت تصدر اسبوعيا من اغسطس ١٨٣٣ الىمارس ١٨٣٤ ثم توقفت عن الصدور ، وأن محمد على كان يعينها على الظهور وانها لم تكن عظيمة الانتشار . كذلك نستنتج من أقوال الرحالة سنجون انها كانت تصـدر عن ذلك النادى الادبى الذى انشأه أجانب اسكندرية وأن محمد على كان وراءها لتكون لسان حاله

ويبدو ان هذه الصحيفة كانت تطبع فى مطبعة رأس التين ، وهى المطبعة الوحيدة التى كانت فى الاسكندرية يومئذ . ومحمـد على لم يؤسس المونيتور اجيبسيان وانما كان يعينها لتدافع عنه وعن سياسته ازاء حملات « المونيتور أوتومان » العثمانية التى كانت تشن عليه حربا شعواء بسـبب خلافه مع الباب العالى . وقد اختفت هذه الصحيفة اربعين سنة حتى أعادها اسماعيل

الى الحياة فى ١٨٧٤ ، فظهرت المونيتور اجيبسيان من جديد لتدافع عن الخديو وسياسته وتنشر قوانينه ولوائحه حتى اتخذت صورة جريدة شبه رسمية تقابل الوقائع المصرية ثم أصبحت بعد الاحتلال البريطانى جريدة رسمية بالمعنى الكامل ابتداء من ١٨٨٣ وتغير اسمها فى ١٨٨٤ فأصبح «جورنال أوفيسييل» «أى الجريدةالرسمية» وقد تطورت الوقائع المصرية والجرنال اوفيسييل معا على الايام بعد استقرار الصحافةالمصرية واقتصرتا علىمهمتهما الرسمية ، وهى نشر قوانين البلاد · وانتهى دورهما فى خدمة الفكر والادب والسياسة والنهضة الاجتماعية

فهرس

صفحة

الباب الاول : عبد الرحمن الجبرتى

الباب الثانى : رفاعة الطهطاوى

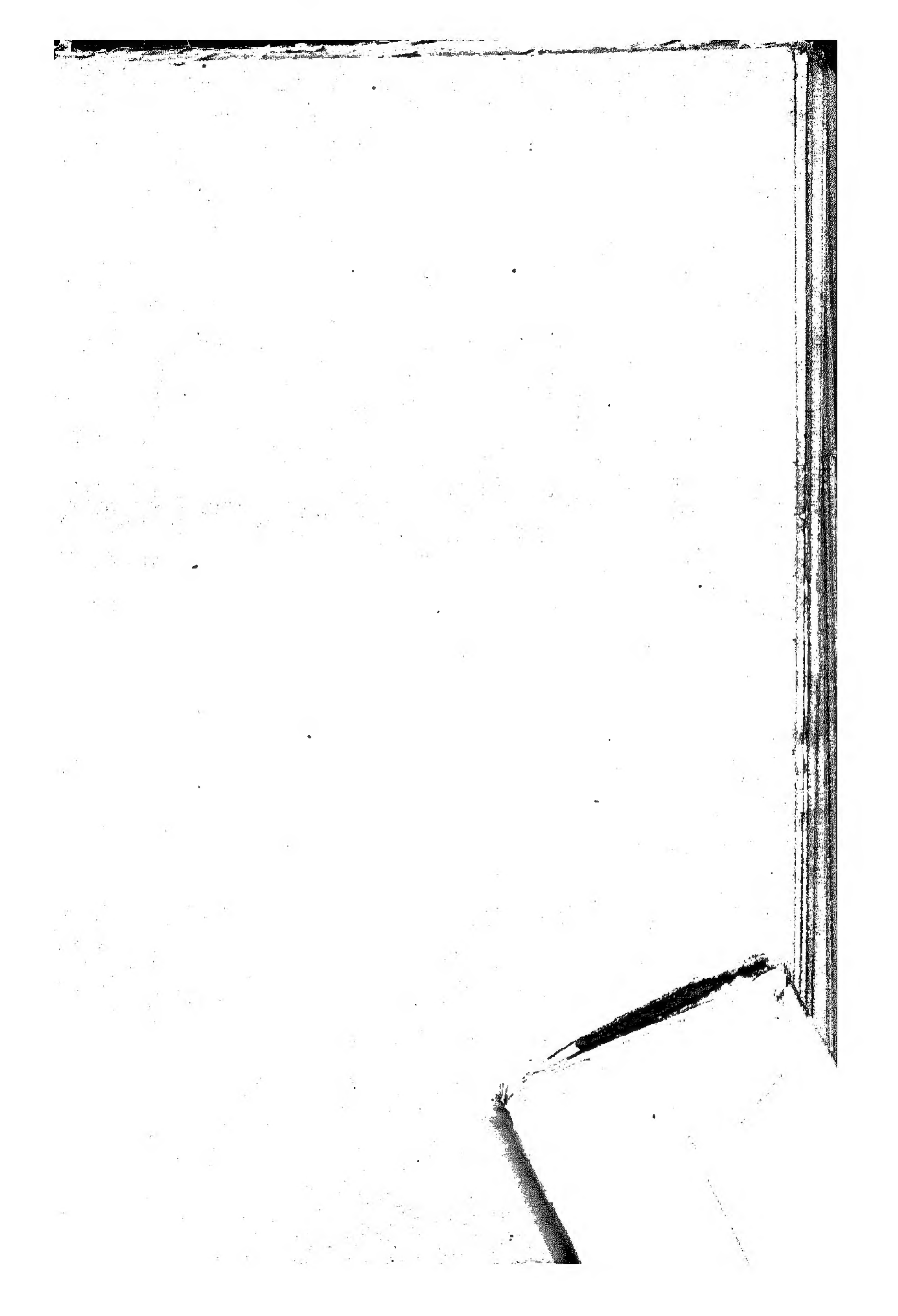
الباب الثالث : احمد فارس الشدياق

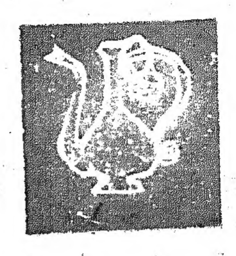
الباب الرابع : المطبعة الاولى والجريدة الاولى

كتب هلال صدرت منذ سنة ١٩٦٧

المسيح عيسى ابن مريم	: عبد الحميد جودة السحار
الظرفاء	: محمود السعدنى
العلم للمجتمع	: د . مصطفى عبد العزيز
ابليس	: عباس محمود العقاد
صور وظلال من حياة شوقى وحافظ	: طاهر الطناحى
الشرق والاسلام فى أدب جوته	: عبد الرحمن صدقى
شخصية مصر	: د . جمال حمدان
الادب الثورى عبر التاريخ	: محمد مفيد الشوباشى
ممنوع الهمس	: كامل زهيرى
دراسات النظم والمذاهب	: د . لويس عوض
اسرائيليات وما بعد العدوان	: احمد بهاء الدين
محمد رسول الحرية	: عبد الرحمن الشرقاوى
حياة المسيح	: عباس محمود العقاد
السعلوكى فى بلاد الافريكى	: محمود السعدنى
جيفارا	: جورج عزيز

استراتيجية الاستعمار والتحـــرير	: د . جمال حمدان
الأشتراكية والادب	: د . لويس عوض
اللــــــه	: عباس محمود العقاد
سلامة موسى المفكر والانسان	: محمود الشرقاوى
أصوات وألحان عربية	: كمال النجمى
المرض والشفاء من الفراعنـــة الى الآن	: د . مريد ينى
بصراحة غير مطلقة	: د . يوسف ادريس
الكوميديا المرتجلة فى المسرح المصرى	: د . على الراعى
مطلع النور	: عباس محمود العقاد
ابن الرومى	: عباس محمود العقاد
تاريخ الفكر المصرى الحـــديث (١)	: د . لويس عوض
القـــــاهرة	: ديزموند ستيوارت





هو الجزء الثانى من « تاريخ الفكر المصرى الحديث » الاستاذ الدكتور لويس عوض . وقد صدر الجزء الاول منه منذ شهرين فى عدد فبراير من « كتاب الهلال » . ويتناول الجزء الثانى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر من الحملة الفرنسية الى عهد اسماعيل ..

وفى هذا الجزء يتناول الاستاذ الدكتور لويس عوض اعظم ثلاثة من قادة المثقفين فى ذلك العصر . وهم عبد الرحمن الجبرتى ورفاعة الطهطاوى واحمد فارس الشدياق . ويجيب على الاسئلة التالية : ماذا كان موقف الجبرتى من الحضارة الاوروبية التى حملها بونابرت الى مصر فى ١٧٩٨ ثم استوردها محمد على من بعده ؟ وكيف وقف الجبرتى مبهورا أمام التقدم العلمى والتكنولوجى وامام النظام القضائى الفرنسى من ناحية ، ووقف من ناحية اخرى محتجا امام ثورة الحريم واول حركة عملية لتحرير المرأة المصرية ؟ ثم كيف اعتز رفاعة الطهطاوى من اعماقه للحضارة الاوروبية ايام اقامته فى باريس من ١٨٢٦ الى ثورة ١٨٣٠ . وكيف عاد داعيمة خطيرا للحرية السياسية والاجتماعية ولكافة ما اصطلح المفكرون على تسميته بالديمقراطية الليبرالية ؟ ثم كيف نما فكره مع الايام من فكرة الحرية السياسية بمعناها المثالى المجرد الى العدالة الاقتصادية للفلاحين والعمال ... من الليبرالية الى الراديكالية ؟ وأخيرا كيف ثار فارس ال... ودعا للاشتراكية الدينية ..

ان « تاريخ الفكر المصرى الحديث » يصور مولد الدولة ... خاصة وفى العالم العربى بوجه عام : هو يصور نشأة ال... الفكرة الديمقراطية ونشأة الفكرة الاشتراكية ، لا ... سياسية واجتماعية فحسب ولكن من حيث هى مدارس ف... تأججت أولا فى ضمائر المثقفين ، ثم اندلع لهيبها فادفأ ... وانار عقولها ، واصبح الضمان الوحيد الذى تملكه بانه لا ... الوسطى أو الى عزلتنا العقيمة الحزينة عن بقية ارجاء العا... تقلبت بنا صروف الدهر ..

١٥ قرشا